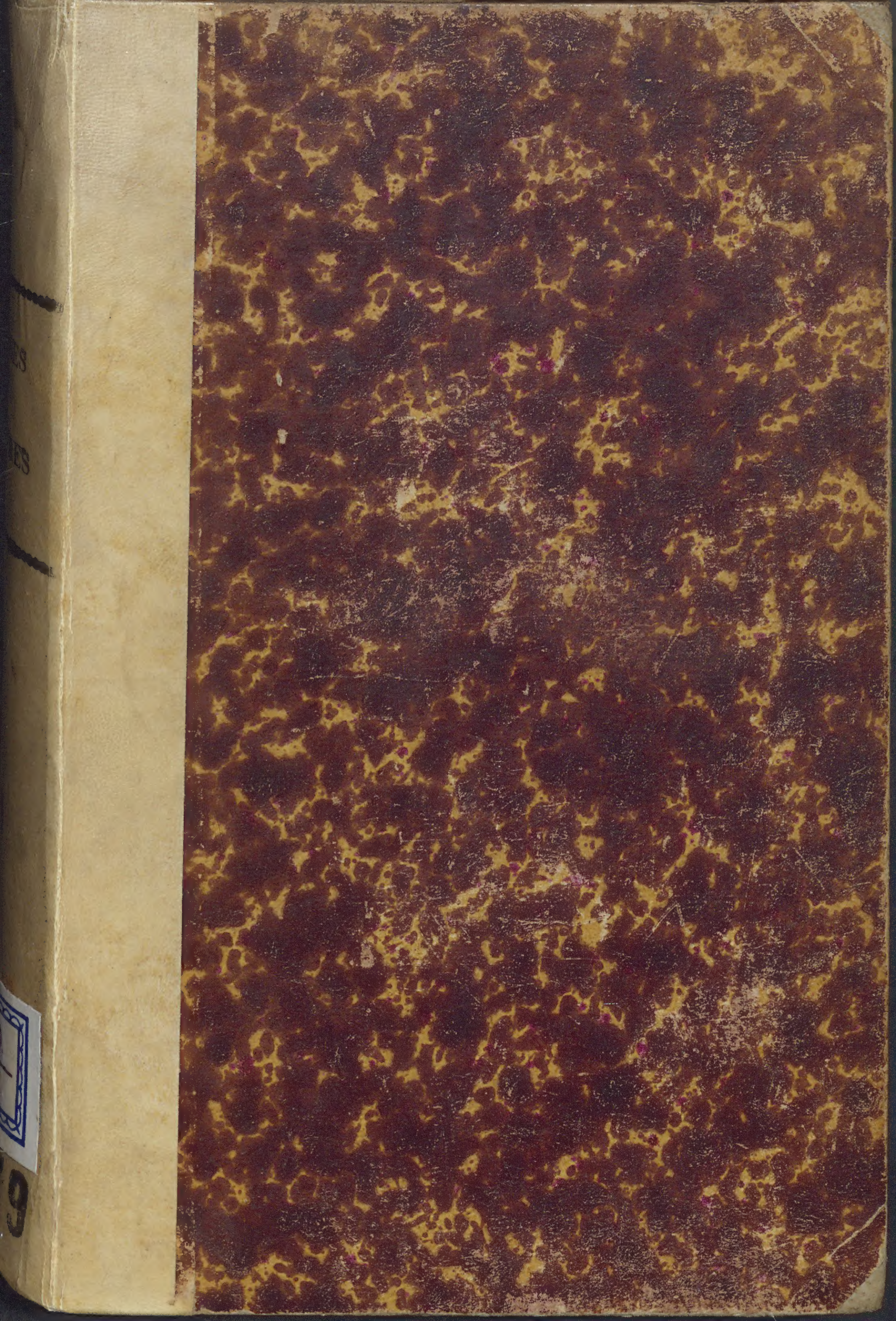
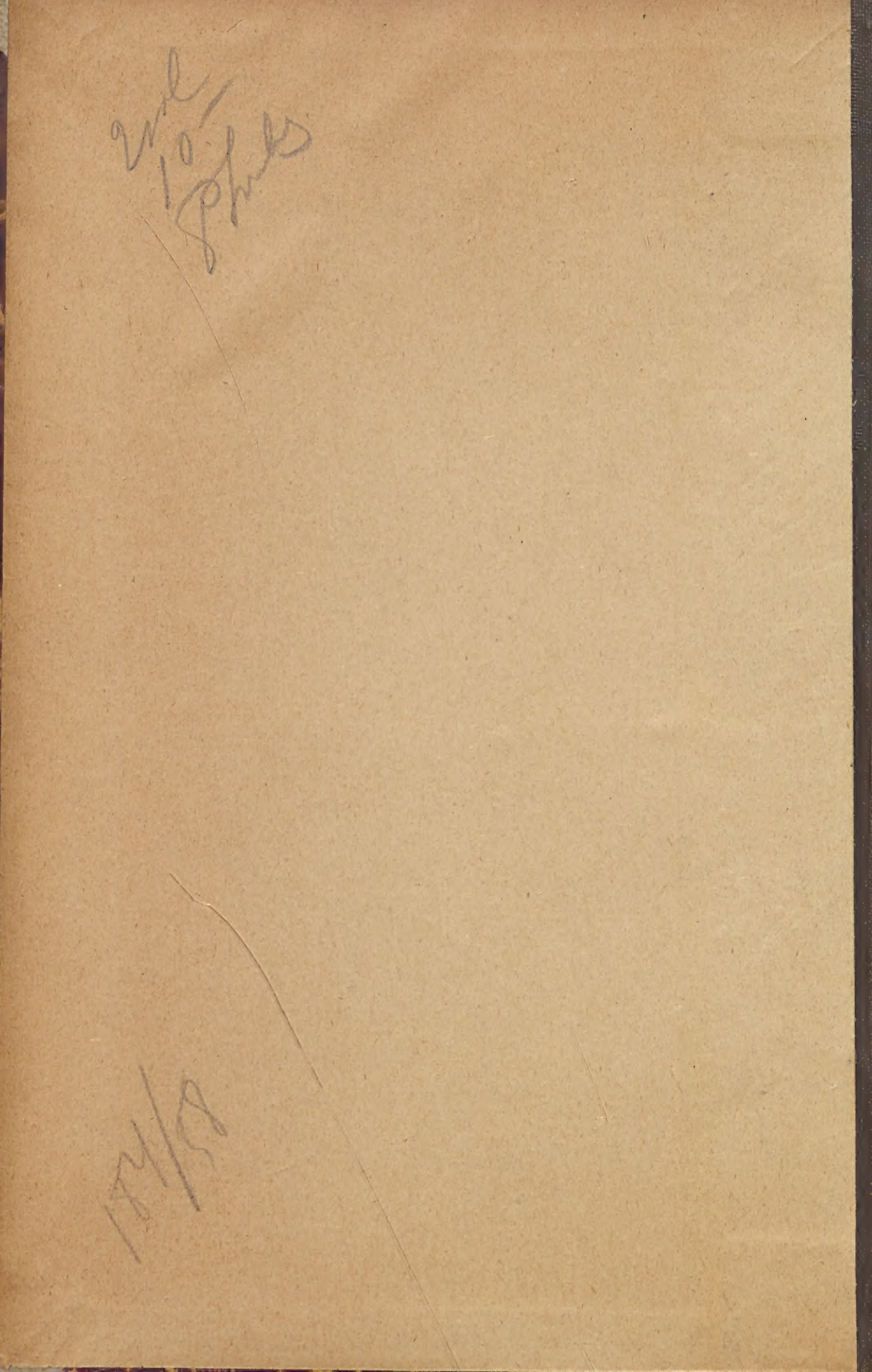
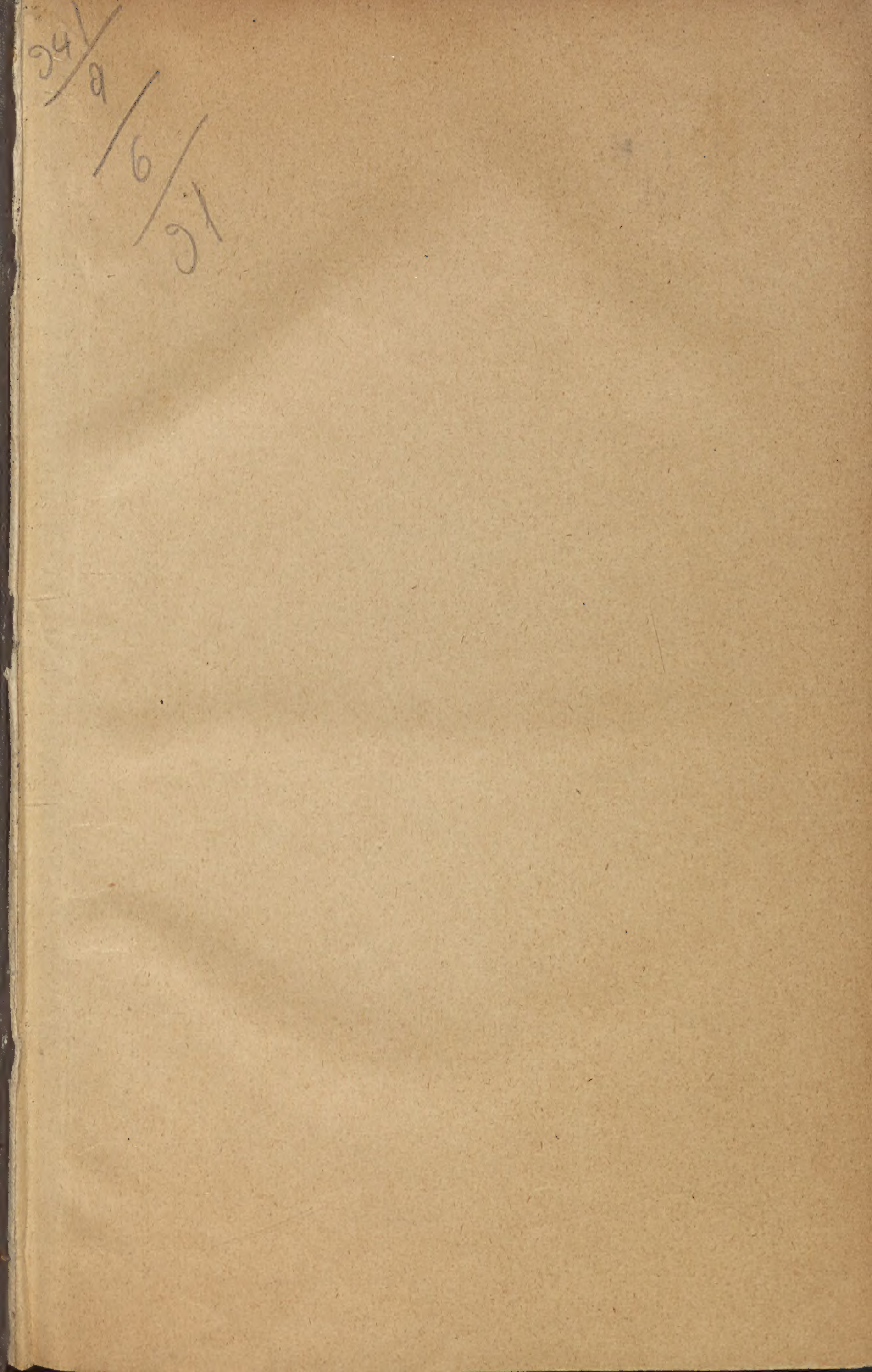



2 vol
10/-
8 plts
174/8



ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES

DE

THOMAS HOBBES.

TOME PREMIER.

A SON EXCELLENCE

MONSEIGNEUR

CORNIFIDZ WLLEFELDT,

SEIGNEUR D'UROP ET DE SALTOË, &c.

GRAND-MAITRE & Conseiller du Royaume de Danemarck, Chevalier de l'Ordre de Sa Majesté, & Ambassadeur Extraordinaire vers Messieurs les Etats des Provinces-Unies du Pays-Bas.

MONSEIGNEUR,

J'ai si peu d'occasion de témoigner à Votre Excellence le zèle que j'ai à son service, & le culte intérieur que je rends

à ſon incomparable vertu, que je ſuis digne d'excuſe ſi je me ſers de la publication de l'ouvrage d'un autre pour ſatisfaire à mon propre deſir. Je ne veux pas dire qu'un ſi grand nom que celui de Votre Excellence, ne devroit paroître qu'au frontiſpice de quelque grande production : car je ferois tort à celle-ci, qui paſſe en l'eſtime de quantité de perſonnes pour l'une des plus achevées de ce ſiècle. Mais il ſemble, à la vérité, que je me fuſſe acquitté de mon devoir plus particulièrement & de meilleure grace, en vous donnant un travail auquel j'euſſe contribué quelque choſe de mon chef, & où mes paroles euſſent été les interprètes de mes penſées. Si je me fuſſe vu aſſez d'induſtrie & quelques talens conſidérables, avec leſquels je puſſe raiſonnablement prétendre de tenir un jour quelque rang parmi ceux qui s'érigent en auteurs, je me fuſſe laiſſé aller à cette perſuaſion, & j'euſſe différé très-volontiers à une autre ſaiſon l'hommage que je rends à Votre Excellence, en lui préſentant une choſe dont

il n'y a que l'écorce & le langage qui m'appartiennent. Je ne ſais pourtant ſi je n'ai pas mieux fait de me ſervir du labeur d'autrui, que ſi je me fuſſe mêlé de multiplier le nombre des mauvais livres. Il y en a tant de bons, anciens, & modernes, que c'eſt aujourd'hui une témérité condamnée de toutes les perſonnes judicieuſes, que d'en oſer produire de nouveaux, s'ils ne ſont excellens. De ſorte que ceux qui ont aſſez d'eſprit & d'ingénuité pour reconnoître & pour avouer la médiocrité de leur ſuffiſance, font aſſez de ſe pouvoir abſtenir d'importuner le public; & peut-être que ceux qui ajoutent à cette retenue quelque jugement dans le choix des livres qu'ils traduiſent en diverſes langues, méritent quelque louange des honnêtes gens qui ne ſavent que celle de leur patrie. De ce côté-là je n'ai point à eſpérer que Votre Excellence me ſache aucun gré de la peine que j'ai priſe. Il lui importe fort peu quelle langue, morte, ou vivante, que l'on emploie. Toutes celles de notre

Europe lui sont également aisées, & il n'est pas même jusqu'aux Dialectes des provinces que son merveilleux génie ne puisse discerner en ceux qui l'abordent, & qui voudroient lui cacher leur origine. Mais je veux croire que toute notre noblesse, qui s'est plus étudiée à la politesse de sa langue qu'à bien apprendre la latine, me seroit en quelque façon obligée, si j'étois assez heureux que de lui avoir donné mon auteur avec toute sa force, & sans avoir fait perdre à ses expressions leur poids & leur éloquence. C'est une chose plus difficile qu'elle ne paroît, que de bien traduire; aussi de tant de plumes qui s'en mêlent en France, à peine s'en trouve-t-il cinq ou six de bien taillées, & qui puissent entrer en comparaison avec celles des Malherbes, des Duriers, & des Ablancourts. Il n'appartient guères qu'à eux de ne rien ôter de ses ornemens à la belle antiquité; d'adoucir ce qu'il y a de rude, & d'éclaircir ce qu'il y a d'obscur en quelques-uns des anciens, qui se sont plus étudiés aux

bonnes pensées, & aux bons raisonnemens, qu'aux fleurs de la rhétorique; de conserver par-tout leur diction correcte, claire & ornée; & de faire parler en françois Tacite, Ciceron, & Seneque, de telle sorte, que leurs excellentes copies paroissent des originaux. Ceux qui travaillent avec cette adresse n'emploient pas mal leur tems: mais plutôt ils contribuent beaucoup à l'utilité publique; car leurs versions servent quelquefois de commentaire, & l'un des plus subtils esprits, qui tâche aujourd'hui de nous découvrir les secrets de la nature, est contraint d'avouer, que les principes de sa philosophie sont plus intelligibles en la version françoise qui en a été faite par un de ses amis, qu'en la langue latine en laquelle il les a lui-même composés. Je ne suis pas si présomptueux que de m'imaginer que le semblable puisse arriver au sujet de cette politique. Bien loin d'espérer ce bonheur, je dois craindre que je n'aie gâté en plusieurs endroits ce qu'elle avoit de plus recommandable du côté

de la conception, du bon ſens; & de la netteté des expreſſions. Je n'ai pu éviter l'uſage de certains termes qui ont de la grace en latin, & qu'il faut employer à cauſe de leur énergie dans un ouvrage de pur raiſonnement: mais qui ne ſe rencontrent guères dans ces pièces où l'on ne recherche que les belles paroles. C'eſt à elles qu'il m'a fallu regarder le moins, & je me ſuis mis principalement en peine de pénétrer dans la penſée de mon auteur. En quoi je me ſuis propoſé ſon exemple; car il ne s'eſt pas amuſé à cribler de la terre avec un grand ſoin pour n'y mettre enſuite que des tulipes & des anemones; il a deſiré que ſon diſcours eût plus d'effet que ces coups de canon ſans boulet, qui font quelque bruit, & ne touchent perſonne. Il a eu pour but la ſolidité; & ce n'eſt qu'après trente ans de réflexions ſur les affaires du monde qu'il a fait cet ingénieux tiſſu de ſes remarques. Je ne ſuis pas garant de toutes les propoſitions qu'il y avance, ſur-tout en la troiſième partie: mais je ſais bien

qu'elles ſeront toujours plus au gré de la cour que de l'école, & qu'elles trouveront l'approbation des politiques plutôt que celle des pédans. Il n'eſt pas malaiſé de tranſcrire, & de mettre ſur le papier des choſes qui auront été cent fois redites. Mais de produire quelques nouvelles raiſons, & de donner un nouvel ordre à des matières ſi communes & ſi ſouvent traitées, c'eſt une entrepriſe qui demande du courage, & en l'exécution de laquelle je dirois volontiers quand quelqu'un vient à faillir, ce que le poète Martial dit à l'avantage de Mutius Scævola,

Si non erraſſet, fecerat ille minus.

En effet, les petits génies, & qui vont terre à terre, ſont bien moins ſujets à s'égarer, que ceux qui veulent prendre l'eſſor, & qui s'enfoncent plus avant dans un pays inconnu pour nous en rapporter quelque découverte. La particulière connoiſſance que j'ai de la bonne intention de Monſieur Hobbes, & de ce qu'un ſi rare homme peut

contribuer à l'avancement des ſciences me feroit parler de la ſorte, ſi je croyois que quelques-uns de ſes ſentimens euſſent beſoin de mon apologie. Il eſt certain que nous avons à eſpérer beaucoup de ſes laborieuſes veilles, & qu'il eſt l'un de ces trois qui compoſent dans l'eſtime que j'en fais le triumvirat des philoſophes de ce ſiècle. Oui, Monſeigneur, Hobbes, Gaſſendi, & Deſcartes ſont trois perſonnes que nous pouvons oppoſer à tous ceux dont l'Italie & la Grece ſe glorifient, & leurs rêveries (ſi tant eſt qu'il leur en arrive par quelque trait de l'infirmité humaine) me plaiſent davantage, que les plus ſérieuſes penſées de quelques autres philoſophes. La paſſion que j'ai pour eux, & la particulière amitié dont Monſieur Hobbes m'honore, m'ont porté à prendre cette eſpèce de divertiſſement qu'il y a en l'occupation de traduire, en un tems auquel je me voyois plein de loiſir, & d'ailleurs environné de fâcheuſes penſées. J'ai tâché de les divertir par l'aſſiduité & l'atten-

tion qu'il m'a fallu donner à des raisons si délicatement enchaînées. Et certes la peine que j'ai prise m'a fait couler avec plaisir par dessus quelques tristes momens : car outre qu'ayant l'esprit tendu à autre chose j'en perdois souvent la mémoire des indignités que je souffre de la mauvaise fortune; je rencontrois quelquefois les véritables causes de son caprice à me persécuter, & à m'envier si obstinément un peu de repos, qu'elle accorde à tant de personnes qui ne savent à quoi l'employer. J'y ai vu quel étoit le naturel des hommes en l'état de liberté, comme ils s'entre-déchirent par une guerre immortelle, & traînent une vie plus malheureuse que celle des bêtes farouches. J'y ai appris qu'encore que l'établissement de la société civile en l'état de l'empire les dût avoir défrichés, il y en a pourtant quantité qui ne se dépouillent jamais entièrement de leur férocité naturelle, & qui vivent dans le cœur des républiques de même qu'ils eussent vécu au milieu des bois, avec aussi peu de

ſentimens de douceur & d'humanité. Je me fuſſe contenté de ce fruit que je tirois alors de mon travail, & n'euſſe peut-être pas maintenant permis ſa publication, ſi quelques perſonnes curieuſes ne l'euſſent déſirée. Mais je ne me fuſſe point du tout aviſé d'y joindre une dédicace de ma façon, ſi le bon accueil qu'il plût à votre excellence de me faire il y a quelques jours ne m'en eût donné beaucoup de ſujet. Il faut que je rompe là deſſus le vœu que j'avois fait de n'attaquer jamais les grands, dont je rechercherois la bienveillance par cette ſorte de préſens, qui les importunent plus ſouvent qu'ils ne les obligent, & qui ſervent dans le mauvais uſage du vulgaire à demander une faveur plutôt qu'à la reconnoître. Je ne ſaurois me modérer en cette rencontre, & je ne puis m'empêcher de témoigner publiquement l'honneur & la ſatisfaction que je reçus en faiſant la révérence à Votre Excellence. J'ai encore l'ame toute remplie de cette grande idée que je remportai de la vue & de

l'entretien qu'il plût à Monſieur le réſident Roch de me procurer, & peu s'en faut que ce que j'ai vu & ce que j'ai oui ne paſſe chez moi pour un ſonge. De vrai, Monſeigneur, nous ne ſommes pas accoutumés de voir les premiers miniſtres des royaumes ſe ſervir d'une ſi charmante méthode pour gagner le cœur de ceux qui les abordent. Mais il y en a peu ſans doute qui oſaſſent agir de même que Votre Excellence hors de toute affectation d'orgueil & de vanité. Ce qui leur vient, à mon avis, du peu de confiance qu'ils ont en leur propre mérite. Cette majeſtueuſe preſtance dont la nature a avantagé votre corps en vous deſtinant au maniement des grandes affaires, la clarté d'un jugement exquis que Dieu a mis en votre ame, & les profondes habitudes d'une haute vertu que vous vous êtes acquiſes, rendent votre illuſtre perſonne cent fois plus aimable & plus digne de reſpect en ſa modeſte affabilité, que ceux qui, faute de cette grandeur eſſentielle & véritable, ont recours à je ne ſais

quelle enflure, qui certes fait que nous les craignons, (aussi bien que les spectres & fantômes) mais que nous jugeons dans nous-mêmes plus digne de risée que de vénération. Il y a toutes les apparences du monde que des héros de cette bonne trempe ont été les premiers qui ont tiré les hommes hors des forêts pour les renfermer dans des villes, qui ont chassé la barbarie, & introduit la civilité dans leurs conversations, qui ont donné des loix aux républiques, qui ont fait observer la justice dans leurs états; & à qui nous sommes redevables de l'invention de tous les arts, & de toutes les disciplines. Mais comme la race de ces demi-Dieux est presque faillie, & que pour en trouver un seul il faut courir plusieurs royaumes, ce n'est pas de merveille si je me suis vu surpris à la rencontre de Votre Excellence. La renommée m'en avoit bien fait des récits capables de me faire concevoir des choses plus grandes qu'à l'ordinaire, & j'étois confirmé de toutes parts en l'attente de

de quelque miracle : mais elle n'avoit pas relevé le plus ce qui eſt davantage de ma portée, & que les gens de ma ſorte conſidèrent particulièrement. Auſſi je lui laiſſe le ſoin de publier cette vaſte capacité, & cette profonde ſageſſe que vous apportez en la fonction de votre miniſtère, & je ne regarde ici qu'à la bonté dont il plût à Votre Excellence de me donner divers témoignages. Elle me parut toute divine, & je la préferai à l'éclat de votre condition, & au concours de toutes vos autres qualités. Une puiſſance & une ſubtilité malfaiſantes n'ont rien qui rehauſſe les hommes pardeſſus les démons, ni même qui les égale à ces malheureuſes créatures ? Mais il n'y a rien qui les approche davantage de la divinité, que le bon uſage d'un grand pouvoir & d'une grande intelligence. En effet, le titre de très-bon eſt l'un de ceux dont Dieu veut qu'on l'honore, & ſans lequel ceux de très-grand & de tout-puiſſant ne mériteroient pas notre adoration, ou ne lui donneroient pas dans nos cœurs l'em-

pire qu'il y exerce. Permettez donc, Monſeigneur, que je m'arrête en cet endroit ſur la rare bonté que vous me fîtes paroître, & en conſidération de laquelle, autant que par toute autre ſorte de devoirs qui m'y obligent, je ſerai toujours, & avec une paſſion extraordinaire,

MONSEIGNEUR,

De Votre Excellence,

De la Haye, le 20 de Juillet 1649.

Le très-humble, très-affectionné, & très-obéiſſant ſerviteur,
SORBIERE.

PRÉFACE.

JE vous promets, lecteur, quatre choses capables de vous obliger à quelqu'attention, & desquelles je vous mettrai quelques traits devant les yeux en cette préface. Je tâcherai donc de vous y faire remarquer la dignité & l'utilité de la matière que je veux traiter, la droite & courte méthode dont je me servirai, la juste cause & la bonne intention qui m'ont fait prendre la plume, & enfin la modération avec laquelle je coucherai par écrit mes pensées. J'expliquerai en ce traité quels sont les devoirs des hommes, premièrement en tant qu'hommes, puis en tant que citoyens, & finalement en tant que chrétiens. Dans lesquelles trois sortes de devoirs sont contenus les élémens du droit de nature & du droit des Gens, l'origine & la force de la justice, & même aussi l'essence de la religion chrétienne, autant que le permettent les bornes que je me suis données.

Les sages de la plus éloignée antiquité affirmèrent, qu'il ne failloit pas transmenttre à la postérité cette sorte de doctrine (hormis celle qui regarde la religion chrétienne) si ce

n'eſt parée des ornemens de la poéſie, ou revêtue d'allégories ; comme s'ils euſſent appréhendé, que les diſputes des perſonnes privées ne saliſſent une ſi belle matière, & que les conteſtations des particuliers ne profanaſſent ce ſaint & ſacré myſtère de l'empire. Cependant les philoſophes s'adonnoient en toute liberté à leurs ſpéculations. Les uns conſidéroient les figures & les mouvemens, au grand avantage des commodités de la vie, qui étoit avancée par l'utilité de leurs inventions. Les autres recherchoient les cauſes & la nature des choſes ; & le genre humain ne recevoit aucun dommage de leurs innocentes contemplations, ni de leur plus abſtraite théorie. On dit que Socrate fut le premier des ſiècles ſuivans qui aima la ſcience politique, bien qu'elle ne fut pas encore parfaitement connue, & qu'il n'en apperçut que quelques rayons, comme à travers des nuages, dans le gouvernement de la république. Mais ce peu de lumière ne laiſſa pas d'éclairer ſon ame, & de lui faire chérir ſi paſſionnément la doctrine civile, qu'il en mépriſa & en abandonna toutes les autres parties de la philoſophie, jugeant celle-ci ſeule digne de l'occupation de ſon bel

esprit. A son exemple Platon, Aristote, Ciceron, & les autres philosophes grecs & latins, & ensuite non-seulement tous les philosophes des autres nations, mais toutes les personnes de grand loisir s'y sont occupées, comme à une étude aisée, à laquelle il ne falloit pas apporter aucune préparation, ni donner aucun travail, & qui étoit exposée, & par manière de dire, prostituée au sens commun du premier qui la vouloit entreprendre. C'est un puissant argument de la dignité de cette science, que ceux qui croient de la posséder, ou qui tiennent un rang dans lequel on suppose qu'ils n'en sont pas dépourvus, prennent une telle satisfaction à sa beauté, & ont pour eux-mêmes une telle complaisance, qu'ils veulent bien qu'on estime & qu'on nomme doctes, subtils, & savans ceux qui sont versés dans les autres facultés : mais pour le titre de sages & de prudens, ils ne peuvent souffrir qu'on le leur donne. Car ils pensent que cette prérogative n'est due qu'à eux seuls, à cause de l'excellence de la politique. De sorte que s'il faut juger de la dignité des sciences par celle de ceux à qui elles appartiennent, ou par le nombre des auteurs qui en ont écrit, ou par l'avis des sages, certes, celle-ci

l'emportera pardeſſus toutes les autres, puiſqu'elle eſt le partage des princes, & de ceux qui ont la conduite des affaires humaines; que preſque tout le monde ſe plaît à en voir une fauſſe image, & ſe laiſſe charmer à une mauvaiſe repréſentation; & qu'elle a été cultivée par des excellens eſprits plus que toutes les autres parties de la philoſophie. Quant à ſon utilité, lorſqu'elle eſt bien enſeignée, c'eſt-à dire, établie ſur de vrais principes, par des conſéquences d'une connexion évidente, il nous ſera plus aiſé de la remarquer, ſi nous prenons garde aux inconvéniens & aux dommages qu'une eſpèce de politique trompeuſe & babillarde apporte dans le monde, où ſes malheureuſes maximes ſont en uſage. Si nous nous abuſons aux choſes dont la ſpéculation ne tend qu'à l'exercice de l'eſprit, notre erreur eſt innocente, & il n'y a que la ſeule perte du tems à regretter. Mais nous nous méprenons en celles que chacun doit ſoigneuſement conſidérer pour la commodité de la vie, ce ne ſeront pas ſeulement les fautes que nous commettrons qui nous ſeront nuiſibles, l'ignorance même nous ſera de grand préjudice, & il faudra néceſſairement qu'il en naiſſe des injures, des querelles, & des meurtres. Comme

donc ces inconvéniens ſont fort conſidérables, les avantages qui nous reviennent d'une meilleure information de cette ſcience, ſont d'une très-grande importance, & ſon utilité en eſt toute manifeſte. En effet, combien de rois y a-t-il eu, & des plus gens de bien de leur royaume, à qui cette funeſte erreur, qu'un ſujet a droit de tuer ſon tyran, a coûté malheureuſement la vie? Combien de milliers d'hommes a fait périr cette pernicieuſe maxime, qu'un prince ſouverain peut être dépouillé de ſes états en certaines occaſions, & par certaines perſonnes? A combien d'autres a coupé la gorge cette doctrine erronée, que les rois étoient miniſtres, & non pas au-deſſus de la multitude? En un mot, de combien de rebellions & d'étranges félonnies a été cauſe l'erreur de ceux qui ont enſeigné, qu'il appartenoit à des perſonnes privées, de juger de la juſtice ou de l'injuſtice des édits d'un monarque, & que non-ſeulement on pouvoit avec raiſon; mais qu'on devoit diſputer de la qualité de ſes commandemens avant que de lui obéir? Il y a d'ailleurs en la philoſophie morale, communément reçue, quantité d'autres propoſitions qui ne ſont pas moins dangereuſes que celles-ci, & deſquelles ce n'eſt pas ici le lieu de

Il y a de la différence entre la multitude & le peuple. Voyez au chap. 6.

faire une longue liste. Je pense que ces anciens les avoient bien prévues, lorsqu'ils aimèrent mieux couvrir de fables la science du droit, que de l'exposer à l'agitation des disputes. Car, avant que ces questions séditieuses commençassent à être agitées, les princes exerçoient leur souveraine puissance sans être obligés à la demander. Leur empire n'étoit pas appuyé sur la pointe des argumens : mais soutenu par la défense des gens de bien, & par la punition des méchans, comme sur deux pivots inébranlables. D'autre part les sujets ne mesuroient pas la justice aux discours des particuliers, mais aux loix de leur république ; & ils ne vivoient pas en paix par le moyen des controverses, mais par la force de l'empire. Voire même ils révéroient la puissance souveraine comme une divinité visible, soit qu'elle fût renfermée en un seul homme, ou qu'elle fut recueillie en une assemblée. Et ils n'avoient garde de se joindre, comme ils font aujourd'hui, aux ambitieux, ou à ces désespérés auxquels ils prêtent la main pour renverser d'un commun effort l'état de leur patrie. Aussi ils n'eussent pu se résoudre à vouloir perdre une chose de laquelle ils jugeoient bien que dépendoit leur conservation particulière. La sim-

plicité de ces bienheureux tems ne comprenoit pas la docte folie de ceux dont la ſubtilité & les diſtinctions nous ont gâté la politique. Si bien que la paix florit dans les états, & le ſiècle d'or régna dans le monde, juſqu'à ce que Saturne étant chaſſé, on commença de publier, qu'il étoit permis de prendre les armes contre les ſouverains. Certes, les anciens ont bien connu ce que je viens de dire, & je penſe qu'ils le nous ont voulu adroitement repréſenter en l'une de leurs fictions. Car ils ont dit, qu'Ixion ayant été admis à la table de Jupiter, il devint amoureux, & tâcha de corrompre Junon; mais qu'au lieu de cette déeſſe, il embraſſa une nuée qui avoit ſa reſſemblance; que delà furent engendrés les centaures, monſtres, moitié homme & moitié cheval, dont l'ame étoit turbulente, & qui ne ſe plaiſoient qu'à combattre. C'eſt le même que s'ils euſſent dit en propres termes & ſans figure, que des perſonnes privées ayant été appellées au conſeil pour les affaires importantes de la république, ils ont deſiré de prendre connoiſſance & de ſoumettre à leur jugement particulier la juſtice, ſœur & femme du ſouverain empire. Mais, qu'au reſte, n'em-

braſſant en ſa place qu'une fauſſe & vaine image, comme une nuée pleine de vent, il n'en eſt ſorti que ces dogmes des philoſophes moraux qui ſont d'une monſtrueuſe figure : car d'un côté ils ont belle apparence, & de l'autre il n'y a rien de ſi ſauvage, ni de ſi farouche, puiſqu'ils ſont la cauſe de toutes les querelles & de tous les maſſacres dont les hommes ſe déchirent & ſe détruiſent eux-mêmes. Vu donc qu'il naît tous les jours de telles opinions, qui ſont de pernicieuſes ſemences de diſſention dans la ſociété civile ; ſi quelqu'un écarte ces nuages, & montre par de très-fortes raiſons, qu'il n'y a aucunes doctrines recevables & authentiques touchant le juſte & l'injuſte, le bien & le mal, outre les loix qui ſont établies en chaque république ; qu'il n'appartient à perſonne de s'enquérir ſi une action ſera bonne ou mauvaiſe, hormis à ceux auxquels l'état a commis l'interprétation de ſes ordonnances. Certainement celui qui prendra cette peine, non-ſeulement il montrera le grand chemin de la paix, mais il fera voir auſſi les détours & les routes obſcures de la ſédition. Ce qui eſt un des plus utiles travaux auquel un

homme desireux du bien public puisse occuper sa pensée.

Quant à ce qui regarde la méthode, j'ai cru qu'il ne me suffisoit pas de bien ranger mes paroles, & de rendre mon discours le plus clair qu'il me seroit possible : mais qu'il me falloit commencer par la matière des sociétés civiles, puis traiter de leur forme & de la façon qu'elles se sont engendrées, & venir ensuite à la première origine de la justice. Il me semble en effet qu'on ne sauroit mieux connoître une chose, qu'en bien considérant celles qui la composent. Car, de même qu'en un horloge, ou en quelqu'autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, & si l'on ne considère à part la matière, la figure, & le mouvement de chaque pièce. Ainsi en la recherche du droit de l'état, & du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle étoit dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend

propres ou incapables de former des cités; & comment c'eſt que doivent être diſpoſés ceux qui veulent s'aſſembler en un corps de république. Suivant donc cette méthode, je mets d'abord pour un premier principe que l'expérience fait connoître à chacun, & que perſonne ne nie, que les eſprits des hommes ſont de cette nature, que s'ils ne ſont retenus par la crainte de quelque commune puiſſance, ils ſe craindront les uns les autres, ils vivront entr'eux en une continuelle défiance, & comme chacun aura le droit d'employer ſes propres forces en la pourſuite de ſes intérêts, il en aura auſſi néceſſairement la volonté. Vous m'objecterez peut-être, qu'il y en a quelques-uns qui nieront cela. Il eſt vrai, il y en a pluſieurs qui le nient. Ne tombe-je donc point en quelqu'eſpèce de contradiction, lorſque je dis que ces mêmes perſonnes le nient, & qu'elles l'avouent? Nullement: mais c'eſt eux-mêmes qui ſe contrediſent, quand ils déſavouent en leurs diſcours ce qu'ils confeſſent par leurs actions. Nous voyons que tous les états, encore qu'ils aient la paix avec leurs voiſins, ne laiſſent pas de tenir des garniſons ſur les frontières, de fermer leurs

villes de murailles, d'en garder les portes, de faire le guet, & de poser des sentinelles. A quoi bon tout cela, s'ils n'avoient point d'appréhension de leurs voisins? Nous voyons aussi que même dans les villes, où il y a des loix & des peines établies contre les malfaicteurs, les bourgeois ne se mettent point en chemin sans épée, ou sans quelque arme pour se défendre, qu'ils ne se vont point coucher qu'ils n'aient soigneusement fermé, non-seulement les verroux de leurs portes, de peur de leurs concitoyens: mais leurs coffres & cabinets, de peur de leurs domestiques. Peut-on témoigner plus ouvertement qu'on se défie les uns des autres? En cela donc le public & les particuliers font paroître leur crainte & leur défiance mutuelle. Mais en disputant ils le désavouent, c'est-à-dire, en desirant de contredire aux autres, ils se contredisent à eux-mêmes. Au reste, quelques-uns m'ont fait cette objection, que supposant ce principe, il s'ensuivra dès-là, que non seulement tous les hommes sont méchans, (ce que peut-être il faut avouer, bien qu'il soit un peu rude, puisque l'écriture sainte le dit expressément)

mais que leur méchanceté vient d'une imperfection naturelle (ce qu'on ne peut pas accorder sans blasphême.) Mais cette conséquence est mal tirée ce me semble ; car encore que les méchans fussent en plus petit nombre que les gens de bien, toutefois à cause que nous ne pouvons pas discerner les uns d'avec les autres, les personnes les plus modérées seroient nécessairement obligées de se tenir toujours sur leur garde, de se défier, de prévenir, de prendre leurs avantages, & d'user de toute sorte de défense. Et la conséquence est encore moins légitime, que ceux qui sont méchans le soient par un défaut de la nature. Certes, bien que les hommes aient ceci naturellement, c'est-à-dire, dès leur naissance, & de ce qu'ils naissent animaux, qu'ils desirent & tâchent de faire tout ce qu'il leur plaît, & qu'ils fuient avec crainte, ou qu'ils repoussent avec colère les maux qui les menacent, toutefois, ils ne doivent pas être pour cela estimés méchans ; parce que les affections de l'ame qui viennent de la nature animale, ne sont point mauvaises en elles-mêmes, mais bien quelquefois les actions qui en procèdent ; c'est à savoir, lorsqu'elles sont

nuiſibles & contre le devoir. Si vous ne donnez aux enfans tout ce qu'ils deſirent, ils pleurent, ils ſe fâchent, ils frappent leurs nourrices, & la nature les porte à en uſer de la ſorte. Cependant ils ne ſont pas à blâmer, & on ne dit pas qu'ils ſoient mauvais, premièrement, parce qu'ils ne peuvent point faire de dommage, en après, à cauſe qu'étant privés de l'uſage de la raiſon, ils ſont exempts de tous les devoirs des autres hommes. Mais, s'ils continuent de faire la même choſe lorſqu'ils ſont plus avancés en âge, & lorſque les forces leur ſont venues avec leſquelles ils peuvent nuire, c'eſt alors que l'on commence de les nommer, & qu'ils ſont méchans en effet. De ſorte que je dirois volontiers, qu'un méchant homme eſt le même qu'un enfant robuſte, ou qu'un homme qui a l'ame d'un enfant; & que la méchanceté n'eſt autre choſe, que le défaut de raiſon en un âge auquel elle a accoutumé de venir aux hommes, par un inſtinct de la nature, qui doit être alors cultivée par la diſcipline, & qui ſe trouve déja aſſez inſtruite par l'expérience des dangers & des infortunes paſſées. Si ce n'eſt donc que l'on veuille dite, que la nature a produit les

hommes méchans, parce qu'elle ne leur a pas donné en les mettant au monde les disciplines, ni l'usage de la raison, il faut avouer qu'ils peuvent avoir reçu d'elle le desir, la crainte, la colère, & les autres passions de l'ame sensitive, sans qu'il faille l'accuser d'être cause de leur méchanceté. Ainsi le fondement que j'ai jeté demeurant ferme, je fais voir premièrement que la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moi de nommer l'état de nature) n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous; & que durant cette guerre il y a un droit général de tous sur toutes choses. Ensuite, que tous les hommes desirent, par une nécessité naturelle, de se tirer de cet odieux & misérable état dès qu'ils en reconnoissent la misère. Ce qu'ils ne peuvent point faire, s'ils ne conviennent entr'eux de céder de leurs prétentions & de leur droit sur toutes choses. Au reste, j'explique & je confirme ce que c'est que la nature des pactes; comment c'est qu'on se fait les uns aux autres transaction de droits, afin de rendre les contrats valides; quels droits, & à qui c'est qu'il les faut accorder nécessairement pour l'établisse-

ment

ment de la paix, c'eſt-à-dire, quelles ſont les maximes que la droite raiſon nous dicte, & qui peuvent être nommées proprement les loix de nature. Et c'eſt de quoi je traite en cette partie de mon ouvrage, que j'intitule la Liberté.

Après cela je montre ce que c'eſt qu'une cité; de combien de ſortes il y en a; comment elles ſe ſont formées; d'où vient la ſouveraine puiſſance de l'état; & quels droits il faut que chaque particulier qui entre dans la ſociété civile, cède néceſſairement au ſouverain, (ſoit que toute l'autorité ſoit donnée à un ſeul homme, ou à une aſſemblée) de ſorte que s'il n'en étoit fait tranſaction il n'y auroit aucune ſociété établie, & le droit de tous ſur toutes choſes, c'eſt-à-dire, le droit de la guerre, demeureroit encore. Enſuite je diſtingue les diverſes eſpèces de gouvernement, la monarchie, l'ariſtocratie, la démocratie, la domination paternelle, & la deſpotique; j'enſeigne comment c'eſt qu'elles ſont établies, & je fais comparaiſon entr'elles des avantages & des incommodités qui ſe rencontrent en chacune. Paſſant plus outre, je traite des choſes qui tendent à la deſtruction de la république,

& je déclare quels ſont les devoirs des ſouverains. J'explique en dernier lieu, la nature de la loi & de l'offenſe qui ſe commet à l'encontre, & je mets de la différence entre la loi & le conſeil, comme auſſi je la diſtingue du droit & de la convention. Toutes leſquelles choſes ſont contenues ſous le titre de l'empire.

En la dernière partie, que je nomme la religion, craignant qu'il ne peut ſembler à quelques-uns, que le droit, que j'avois donné par mes raiſonnemens aux ſouverains ſur leurs ſujets, ne répugne aux ſaintes écritures; je fais voir en premier lieu, qu'il n'eſt point contraire au droit divin, en tant que Dieu eſt le roi des rois par la nature, c'eſt-à-dire, en tant qu'il leur commande par les maximes de la raiſon naturelle. En deuxième lieu, qu'il n'a aucune répugnance avec le droit divin, en tant que Dieu exerça un particulier empire ſur le peuple juif par l'ancienne alliance de la circonciſion. En troiſième lieu, que ce même droit ne choque point le divin, en tant que Dieu règne ſur les chrétiens par la nouvelle alliance du baptême; & qu'ainſi ce droit que je laiſſe aux ſouverains, qui eſt

proprement celui de l'état, ne répugne en aucune manière à la religion. Enfin, je déclare quels ſont les devoirs néceſſaires pour entrer au royaume des cieux; & je démontre évidemment que l'un des principaux, que j'établis en l'obéiſſance, laquelle j'ordonne aux ſujets chrétiens de rendre à leurs princes fidèles, ne peut point avoir de répugnance avec la religion chrétienne: ce que je conclus ſur le témoignage de la ſainte écriture, dont j'allègue divers paſſages en un ſens que perſonne ne conteſte, & ſelon les interprétations communément reçues.

Je vous ai dit quelle eſt ma méthode; voyez maintenant pour quelle cauſe, & à quel deſſein je me ſuis occupé à ce travail. Je me divertiſſois à l'étude de la philoſophie, & prenois plaiſir d'en recueillir les premiers élémens, donnant carrière à mon eſprit, & le promenant par toutes les choſes du monde qui me venoient en la penſée. J'avois déja avancé peu à peu mon ouvrage juſqu'à le diviſer en trois ſections; en la première deſquelles je traitois du corps, & de ſes propriétés en général; en la deuxième, je m'arrêtois à une particulière conſidération de

l'homme, de ſes facultés, & de ſes affections; & en la dernière, la ſociété civile & les devoirs de ceux qui la compoſent ſervoient de matière à mes raiſonnemens. De ſorte que la première partie comprenoit ce qu'on nomme la première philoſophie, & quelques élémens de la phyſique. Je tâchois d'y découvrir les raiſons du tems, du lieu, des cauſes, des puiſſances, des relations, des proportions, de la quantité, de la figure, du mouvement. En la ſeconde, je m'occupois à conſidérer l'imagination, la mémoire, l'entendement, la ratiocination, l'appétit, la volonté, le bien, le mal, l'honnête, le déshonnête, & les autres choſes de cette ſorte. Et quant à la troiſième, je viens de vous dire ce qu'elle contient. Mais pendant que j'achevois ce deſſein, que je rangeois par ordre mes penſées, & qu'ayant bien de la peine à me ſatisfaire, (car je voudrois ne pas diſcourir inutilement, & ne rien mettre ſur le papier que de fort ſolide, comme certes je ne me ſoucie pas tant d'écrire en beaux termes, que de bien ſupputer, par manière de dire, & de bien déduire tous mes raiſonnemens) mon ouvrage ne s'avan-

çoit que fort lentement, on ſe mit à diſputer en Angleterre avec beaucoup de chaleur, du droit de l'empire, & du devoir des ſujets. Ce qui arrivant quelques années auparavant que les guerres civiles s'y allumaſſent, fut un préſage des malheurs qui menaçoient, & qui ont accueilli ma patrie. Auſſi comme je prévis cet embraſement, je me hâtai d'achever cette dernière partie, & de la faire précéder les deux autres, quoique je ne la communiquaſſe il y a neuf ans qu'à un petit nombre de perſonnes judicieuſes. Ainſi celle qui devoit ſortir au jour la dernière, eſt celle qui a paru la première, & on l'a publiée trois fois en trois impreſſions qu'on en a faites. Mais il n'y a point eu de danger en ce renverſement de l'ordre, parce que j'ai bien vû que cette partie, s'appuyant ſur ſes propres principes aſſez connus par l'expérience, n'avoit pas beſoin des deux précédentes.

En quoi je ne me ſuis point propoſé d'acquérir quelque louange, (bien que ſi je l'euſſe fait, j'euſſe pu me ſervir de cette excuſe, qu'il n'y a guères que les perſonnes deſireuſes de louange qui ſe piquent de faire

des actions louables.) Mais j'ai regardé, lecteur, à votre particulier intérêt : car j'ai espéré, que si vous connoissiez & si vous goûtiez la doctrine que je mets en avant, vous aimeriez mieux supporter patiemment quelqu'incommodité en vos affaires propres & en vos familles, (puisque les choses humaines ne peuvent pas en être tout-à-fait exemptes,) que de troubler l'état & d'ébranler les fondemens de la république ; que ne mesurant pas la justice de ce que vous entreprenez aux discours & aux conseils des personnes privées, mais aux loix du royaume, vous ne permettriez plus que certains ambitieux prodigassent votre sang pour en établir leur puissance : que vous résoudriez plutôt à jouir paisiblement de votre condition présente, quoiqu'elle ne fut pas des meilleures, que d'émouvoir une guerre, en laquelle si vous ne périssiez bientôt, vous traîneriez une vie misérable, & où vous n'auriez parmi les malheurs d'une triste vieillesse, que cette foible consolation, de penser qu'en un autre siècle il y aura d'autres hommes qui verront la réformation de l'état, & qui se prévaudront de vos misères : que vous apprendriez à ne pas recon-

noître pour vos concitoyens; mais à tenir pour ennemis, ceux qui ne ſe veulent pas ſoumettre au magiſtrat, & qui refuſent de porter les charges publiques, quoiqu'ils veuillent que le public les protège, & qu'ils demeurent dans la ſociété civile; & à ne pas recevoir légèrement tout ce qu'ils prétendent vous faire paſſer adroitement ou à découvert comme texte de la ſainte écriture. Je m'expliquerai plus ouvertement. Si quelque prédicateur, ſi quelque confeſſeur, ou quelque caſuiſte vous dit que cette doctrine eſt conforme à la parole de Dieu, à ſavoir, qu'un ſujet peut tuer légitimement ſon prince, ou quelque ſien concitoyen ſans l'ordre du ſouverain, ou qu'il eſt permis de ſe rebeller, de conjurer, & de ſe liguer contre l'état, vous apprendrez, dis-je, dans mon livre à ne le pas croire, & à le déférer comme un traître, digne d'un rigoureux ſupplice. Et ſi vous êtes de ce ſentiment, lecteur, il ne ſe peut que vous n'eſtimiez bonne l'intention qui m'a fait prendre la plume.

Au reſte, je me ſuis propoſé de garder une telle modération en tout le cours de mon ouvrage: premièrement, que je ne déterminaſſe rien touchant la juſtice des actions particulières,

mais que j'en laissasse faire la décision aux loix. Après, que je ne discourusse point en particulier des loix d'aucun état du monde, & que je ne m'amusasse point à rapporter celles qui y sont déja établies : mais que je parlasse en général de leur nature. En troisième lieu, qu'il ne semblât point que je prétendisse que les sujets dussent rendre moins d'obéissance au gouvernement aristocratique ou populaire, qu'à l'état monarchique : car encore que j'aie tâché de persuader par quelques raisons que j'ai mises dans le dixième chapitre, que la monarchie est plus commode que les autres formes de gouvernement, (laquelle seule chose j'avoue que je n'ai pas démontrée en ce livre, mais soutenue avec probabilité, & avancée comme problématique) toutefois je dis assez expressément en divers endrois, qu'il faut donner à toute sorte d'état une égale & souveraine puissance. En quatrième lieu, que je m'abstinsse de disputer pour aucune secte, & de toucher à aucunes matières théologiques, si ce n'est à celles qui ôtent l'obéissance des sujets, & qui nuisent à l'état de la république. Enfin, de peur qu'il ne m'échappât de proférer quelque chose imprudemment, dont il eût mieux valu me taire,

je ne voulus pas publier tout incontinent ce que j'avois mis ſur le papier. Mais j'en fis tirer en particulier quelques exemplaires, que je diſtribuai à mes amis, afin que ſachant leurs avis, & les ſentimens de quelques autres, je corrigeaſſe les fautes qu'ils me feroient remarquer, j'expliquaſſe ce qui leur paroîtroit obſcur, & j'adouciſſe ce qui leur ſembleroit rude.

Or, j'ai trouvé de rigoureux cenſeurs de mon ouvrage. Car les uns ont dit que je donnois une démeſurée puiſſance au magiſtrat : mais ce ſont des gens d'égliſe qui ont fait cette plainte. Les autres ont pris en mauvaiſe part, que j'ôtois la liberté de conſcience : mais ce ſont des ſectaires qui s'en ſont ſcandaliſés. Et quelques-uns ont trouvé à redire ce que j'exemptois les ſouverains des loix civiles : mais ce ſont des légiſtes & des hommes de robe longue, à qui cela a ſemblé de dure digeſtion. De ſorte que je ne me ſuis pas beaucoup ému de la cenſure de ces critiques, qui n'ont regardé qu'à leur particulier intérêt, & pour toutes leurs plaintes je n'ai pas laiſſé de ſerrer davantage le nœud, & de me confirmer d'autant plus fort en la vérité de mes démonſtrations. Mais, pour l'amour de ceux qui ont eu des difficultés ſur mes

principes, comme ſur ce qui touche le naturel des hommes, le droit de nature, la nature des contrats, & la manière en laquelle la ſociété s'eſt formée, j'ai ajouté en quelques endroits des annotations, par leſquelles j'ai cru de leur pouvoir ſatisfaire; & je me ſuis mis en ce devoir, parce qu'en me reprenant ils ont agi ſans paſſion, & qu'ils n'ont fait que m'ouvrir leurs penſées, & me dire leurs ſentimens avec franchiſe. En un mot, j'ai par-tout tâché ſoigneuſement de n'offenſer perſonne, ſi ce n'eſt, peut-être, ceux aux deſſeins deſquels mon livre s'oppoſe, & ceux dont l'eſprit eſt ſi tendre, qu'ils s'offenſent du moindre diſſentiment. C'eſt pourquoi, lecteur, ſi vous rencontrez quelque choſe moins certaine, ou dite avec plus d'aigreur & d'affirmation qu'il n'étoit néceſſaire d'en apporter, je vous prie, & je vous demande inſtamment cette grace, de ne vous en point fâcher. Je n'ai rien avancé à deſſein de favoriſer aucun parti; mais avec un ardent deſir de revoir la paix; & il eſt raiſonnable que vous pardonniez à la juſte douleur dont j'ai le cœur ſaiſi, quand je jette les yeux ſur ma patrie, & quand je me repréſente le pitoyable état auquel elle eſt réduite.

BIEN que cette belle Préface de l'auteur vous montre assez ce que vous avez à attendre de son Livre, je ne laisserai pas de vous donner les fragmens de deux Lettres qui sont en la dernière édition latine, & dans lesquelles vous verrez les sentimens de deux hommes très-capables de juger des bonnes choses.

LETTRE

DE M. GASSENDI,

A M. SORBIERE.

MONSIEUR,

J'ai reçu votre lettre, datée de Calais sur le point de votre embarquement. Il n'étoit pas nécessaire que vous me fissiez des excuses de ce que vous étiez parti sans me dire adieu : car

M. de Martel, notre vertueux ami, m'avoit dit la précipitation de votre départ, & la peine que vous aviez prise de venir chez moi, où je suis marri que vous ne m'ayez pas trouvé. Quant à ce que vous ajoutez, que vous avez enfin obtenu avant votre départ de l'excellent M. Hobbes, cet exemplaire de son Livre du Citoyen, auquel il a mis de sa propre main des notes marginales, afin que lorsque vous serez arrivé en Hollande, où je vous souhaite un heureux retour, vous en procuriez une seconde impression, cela certes m'a grandement réjoui. En effet, on tira si peu de copies de ce livre, qu'elles ne firent qu'augmenter, plutôt qu'éteindre la soif des curieux; & j'en vois une infinité qui en recherchent de tous côtés sans en pouvoir recouvrer. Aussi, c'est un ouvrage hors du commun, & digne d'être lu de tous ceux qui ont le goût relevé au-dessus du vulgaire. Je vous avoue que je ne connois personne qui pénètre plus profondement que ce rare auteur dans les matières qu'il traite, (permettez-moi d'en excepter celles qui regardent la religion, en laquelle nous ne sommes pas de même sentiment) ni qui manie plus adroitement des questions épineuses. Plut à Dieu que vous

*eussiez arraché aussi les autres parties de sa philosophie : car vous obligerez beaucoup en les publiant, tous ceux qui se plaisent à un raisonnement solide. Je ne sache aucun de ceux qui se mêlent de philosopher librement, qui soit plus dépouillé que lui de tous préjugés, ni qui ait considéré tont ce qu'il écrit avec une plus profonde recherche, & avec une plus judicieuse méditation. Mais vous connoissez assez quel homme c'est ***. De Paris, le 28 d'avril 1646.*

LETTRE

DU FEU

R. P. MERSENNE,

A M. SORBIERE.

Monsieur,

J'apprends que vous emportez avec vous à la Haye ce rare ouvrage du citoyen, de

l'incomparable M. Hobbes, enrichi de quelques annotations, qui sont comme autant de pierreries enchassées, & qui satisfont à toutes les difficultés. Ce livre vaut un trésor, & il seroit à desirer que les caractères dont on l'imprimera fussent d'argent. Voyez donc que quelque bon imprimeur le nous donne bientôt. Mais sur-tout pressez l'auteur, à ce qu'il ne nous cache plus son corps entier de philosophie, & que nous profitions de toutes ses belles pensées. Je sais qu'il les a déja mises par écrit, & que rien n'empêche qu'il ne les publie. S'il le diffère davantage, certainement il faudra enfoncer son cabinet, ou lui faire commandement de par le roi, de permettre cette publication. Vous y avez grand intérêt, vous qui vous plaisez aux belles choses; & je m'assure que vous aurez bien du plaisir, lorsque vous y verrez cette noble philosophie démontrée aussi évidemment que les élémens d'Euclide: ce sera alors que vous renoncerez de bon courage à l'époque, & à toutes ces

bagatelles de la ſceptique ; & que vous embraſſerez volontiers le parti des dogmatiques, dont vous ſerez contraint d'avouer que les fondemens ſont inébranlables.

**** d'Orléans, le 25 d'avril 1646.*

LES FONDEMENS DE LA POLITIQUE.

SECTION PREMIÈRE. LA LIBERTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état des hommes hors de la société civile.

SOMMAIRE.

I. Introduction à ce discours. II. Que la crainte réciproque a été le commencement de la société civile. III. Que les hommes sont naturellement égaux entr'eux. IV. D'où leur naît cette mutuelle volonté de se nuire les uns aux autres. V. La discorde vient de la comparaison des esprits. VI. Du desir que plusieurs ont d'une même chose. VII. Définition du droit. VIII. Que le droit à la fin donne le droit aux moyens nécessaires. IX. Que par le droit de nature chacun est juge des moyens de sa conservation. X. Que par le droit de nature toutes choses appartiennent à tous. XI. Que ce droit commun demeure inutile. XII. Que l'état des hommes hors de la société est une guerre per-

pétuelle. XIII. Définition de la guerre & de la paix. XIV. Que la guerre est contraire à la conservation des hommes. XV. Que par le droit de nature il est permis à chacun de contraindre un autre qui sera en sa puissance, afin de s'assurer de son obéissance pour l'avenir. XVI. Que la nature enseigne qu'il faut chercher la paix.

Introduction à ce discours.

I. Les facultés de la nature humaine peuvent être réduites sous quatre genres, la force du corps, l'expérience, la raison & les affections. Je commencerai par elles la doctrine que j'ai envie de traiter en ce livre; & tout premièrement je dirai de quel esprit les hommes qui sont doués de ces puissances-là sont portés les uns envers les autres. Je rechercherai ensuite, s'il est vrai que les hommes soient nés propres à la société, & à se conserver contre des outrages & des violences réciproques. S'ils le sont, je tâcherai de découvrir quelle faculté les en rend capables. Enfin, passant plus outre, aussi loin que mon raisonnement pourra aller, je montrerai, quel conseil il a fallu nécessairement prendre là-dessus, quelles sont les conditions de la société, ou de la paix humaine; c'est-à-dire, en changeant de nom, quelles sont les loix fondamentales de la nature.

Que la crainte réciproque a été le commence-

II. La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas

être refusée, que l'homme est un animal politique, ζῶον πολιτικὸν, selon le langage des Grecs, * né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que pour la conservation de la paix, & pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien, sinon que les hommes s'accordent & conviennent de l'observation de certains pactes & conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de loix. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, & l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, & se plaisent à une mutuelle société, il apparoîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, & non pas par une disposition nécessaire de la nature. En effet, si les hommes s'entr'aimoient naturellement, c'est-à-dire, en tant qu'hommes, il n'y a aucune raison pourquoi chacun n'aimeroit pas le premier venu, comme étant autant homme qu'un autre ; de ce côté-là il n'y auroit aucune occasion d'user de choix & de préférence. Je ne sais aussi pourquoi on converseroit plus volontiers avec ceux en la société desquels on reçoit de l'honneur ou de l'utilité, qu'avec ceux qui la rendent à quelqu'autre. Il en faut donc venir là, que nous ne cherchons pas de compagnons par quelqu'instinct de la nature, mais bien

ment de la société civile.

* Voyez p. 7.

l'honneur & l'utilité qu'ils nous apportent; nous ne desirons des personnes avec qui nous conversions, qu'à cause de ces deux avantages qui nous en reviennent. On peut remarquer à quel dessein les hommes s'assemblent en ce qu'ils font étant assemblés. Si c'est pour le commerce, l'intérêt propre est le fondement de cette société; & ce n'est pas pour le plaisir de la compagnie, qu'on s'assemble, mais pour l'avancement de ses affaires particulières. S'il y a du devoir ou de la civilité en cet assemblage, il n'y a pourtant pas de solide amitié, comme vous voyez dans le palais, où diverses personnes concourent, & qui s'entre craignent plus qu'elles ne s'entr'aiment; d'où naissent bien quelquefois des factions, mais d'où il ne se tire jamais de la bienveillance. Si les assemblées se forment à cause du divertissement qu'on y reçoit; remarquez-y, je vous prie, comme chacun se plaît sur-tout aux choses qui font rire: & cela sans doute afin qu'il puisse (telle étant à mon avis la nature du ridicule) avoir davantage de complaisance pour ses belles qualités, par la comparaison qu'il en fait avec les défauts & les infirmités de quelqu'autre de la troupe. Mais bien que cette petite satisfaction soit assez souvent fort innocente, il en est pourtant manifeste que ceux qui la goûtent se plaisent à la gloire, plutôt qu'à la société en laquelle ils la trouvent. Au reste, en ces assemblées-là, on picote les absens,

on examine toute leur vie, toutes leurs actions sont mises sur le tapis, on en fait des sujets de raillerie, on épluche leurs paroles, on en juge, & on les condamne avec beaucoup de liberté. Ceux qui sont de ce concert ne sont pas épargnés, & dès qu'ils ont tourné le dos, on les traite de la même sorte dont ils ont traité les autres : ce qui me fait grandement approuver le conseil de celui qui se retiroit toujours le dernier d'une compagnie. Ce sont-là les véritables délices de la société. Nous nous y portons naturellement, c'est-à-dire, par les affections qui nous sont communes avec le reste des animaux, & n'en sommes détournés que par quelque dommage qui nous en arrive, ou par les préceptes de la sagesse (dont plusieurs ne sont jamais capables) qui réfréne l'appétit du présent par la mémoire du passé. Hors de ces entretiens-là le discours de diverses personnes, qui y sont fort éloquentes, devient froid & stérile. S'il arrive à quelqu'un des assistans de raconter quelque petite histoire, & que l'un d'entr'eux parle de soi même, chacun voudra faire le semblable. Si quelqu'un récite quelqu'étrange aventure, vous n'entendrez de tous les autres que des miracles, & on en forgera plutôt que d'en manquer. Et pour ne pas oublier en cet endroit ceux qui font profession d'être plus sages que les autres, si c'est pour philosopher qu'on s'assemble ; autant d'hommes qu'il y aura dans un auditoire, ce seront

autant de docteurs. Il n'y en aura pas un qui ne se sente capable, & qui ne se veuille mêler d'enseigner les autres; & de cette concurrence naîtra une haine mutuelle, au lieu d'une amitié réciproque. Il est donc évident par ces expériences, à ceux qui considèrent attentivement les affaires humaines, que toutes nos assemblées, pour si libres qu'elles soient, ne se forment qu'à cause de la nécessité que nous avons les uns des autres, ou du desir d'en tirer de la gloire; si nous ne nous proposions de retirer quelque utilité, quelque estime, ou quelque honneur de nos compagnons en leur société, nous vivrions peut-être aussi sauvages que les autres animaux les plus farouches. La même conclusion se peut recueillir par un raisonnement, sur les définitions de la volonté, du bien, de l'honneur, & de l'utile. Car puisque c'est volontairement que la société est contractée, on y recherche l'objet de la volonté, c'est-à-dire, ce qui semble bon à chacun de ceux qui y entrent. Or ce qui paroît bon est agréable, & appartient à l'esprit ou à ses organes. Tout le plaisir de l'ame consiste en la gloire (qui est une certaine bonne opinion qu'on a de soi-même) ou se rapporte à la gloire. Les autres plaisirs touchent les sens, ou ce qui y aboutit, & je les embrasse tous sous le nom de *l'utile.* Je conclus donc de rechef, que toutes les sociétés sont bâties sur le fondement de la gloire & des commodités de la vie; & qu'ainsi elles

ſont contractées par l'amour-propre, plutôt que par une forte inclination que nous ayons pour nos ſemblables. Cependant il y a cette remarque à faire, qu'une ſociété fondée ſur la gloire ne peut être ni de beaucoup de perſonnes, ni de longue durée : parce que la gloire, de même que l'honneur, ſi elle ſe communique à tous ſans exception, elle ne ſe communique à perſonne : la raiſon en eſt, que la gloire dépend de la comparaiſon avec quelqu'autre, & de la prééminence qu'on a ſur lui; & comme la communauté de l'honneur ne donne à perſonne occaſion de ſe glorifier, le ſecours d'autrui qu'on a reçu pour monter à la gloire en diminue le prix. Car on eſt d'autant plus grand & à eſtimer, qu'on a eu de propre puiſſance, & moins d'aſſiſtance étrangère. Mais bien que les commodités de cette vie puiſſent recevoir augmentation par l'aſſiſtance mutuelle que nous nous prêtons, il eſt pourtant certain qu'elles s'avancent davantage par une domination abſolue, que par la ſociété; d'où il s'en ſuit, que ſi la crainte étoit ôtée de parmi les hommes, ils ſe porteroient de leur nature plus avidement à la domination, qu'à la ſociété. C'eſt donc une choſe tout avérée, que l'origine des plus grandes & & des plus durables ſociétés, ne vient point d'une réciproque bienveillance que les hommes ſe portent *, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns des autres. * *Voyez p.* 9.

* [*Né avec une certaine diſpoſition naturelle.*] Remarque.

Trouvant, comme nous faisons, la société humaine déjà actuellement établie; ne voyant personne qui vive hors d'elle : mais bien que tous les hommes sont desireux de compagnie & d'entretien; il peut sembler que je fais une lourde faute, & que je pose une pierre d'achoppement dès l'entrée de cette doctrine civile à ceux qui prendront la peine de la lire, quand je dis que l'homme n'est pas né avec une disposition naturelle à la société. Il faut donc que je m'explique plus nettement. Il est vrai que selon la nature ce seroit une chose fâcheuse à l'homme, en tant qu'homme, c'est-à-dire, dès qu'il est né, de vivre dans une perpétuelle solitude. Car, & les enfans pour vivre, & les plus avancés en âge pour mieux vivre ont besoin de l'assistance des autres hommes. De sorte que je ne nie pas que la nature ne nous contraigne à desirer la compagnie de nos semblables. Mais les sociétés civiles ne sont pas de simples assemblées, où il n'y ait qu'un concours de plusieurs animaux de même espèce: elles sont outre cela des alliances & des ligues soutenues par des articles qu'on a dressées & cimentées par une fidélité qu'on s'est promise. La force de ces pactes est ignorée des enfans & des idiots; & leur utilité n'est pas connue de ceux qui n'ont point éprouvé les incommodités que le défaut de société entraîne. D'où vient que ni ceux-là ne peuvent point contracter de société, parce qu'ils ne savent ce que c'est; ni ceux-ci ne se soucient point de la contracter,

parce qu'ils en ignorent les avantages. Et delà il appert que, puisque les hommes sont enfans lorsqu'ils naissent, ils ne peuvent pas être nés capables de société civile; & que plusieurs (ou peut être la plupart) par maladie d'esprit, ou par faute de discipline en demeurent incapables toute leur vie. Cependant les uns & les autres, les enfans & les adultes, ne laissent pas de participer à la nature humaine. Ce n'est donc pas la nature, mais la discipline qui rend l'homme propre à la société. D'ailleurs encore que l'homme desirât naturellement la société, il ne s'ensuivroit pas qu'il fût né sociable, je veux dire, avec toutes les conditions requises pour la contracter. Il y a bien à dire d'un mouvement de desir, à une solide capacité de quelque chose. Ceux-là même dont l'orgueil ne daigne pas de recevoir les justes conditions, sans lesquelles la société ne sauroit être établie, ne laissent pas de la desirer, & de porter quelqu'unes de leurs pensées à ce d'où le déréglement de leur passion les éloigne.

* (*Mais d'une crainte mutuelle*). « On m'a fait cette objection, que tant s'en faut que les hommes pussent contracter par la crainte mutuelle une société civile, qu'au contraire s'ils s'entre-craignoient ainsi, ils n'eussent pu supporter la vue des uns des autres. Il me semble que ces messieurs confondent la crainte avec la terreur & l'aversion. De moi, je n'entends, par ce premier terme, qu'une nue appréhension ou prévoyance d'un mal à venir. Et je Remarque.

n'estime pas que la fuite seule soit un effet de la crainte : mais aussi le soupçon, la défiance, la précaution, & même je trouve qu'il y a de la peur en tout ce dont on se prémunit & se fortifie contre la crainte. Quand on va se coucher, on ferme les portes; quand on voyage, on prend une épée, à cause qu'on craint les voleurs. Les républiques mettent des garnisons sur leurs frontières; les villes ont accoutumé de se fermer de fortes murailles contre leurs voisins. Les plus puissantes armées, & prêtes à combattre, traitent quelquefois de la paix par une crainte réciproque qui arrête leur furie. Les hommes se cachent dans les ténèbres, ou s'enfuient de crainte, quand ils n'ont pas d'autre moyen de pourvoir à leur sûreté; le plus souvent ils prennent des armes défensives. De sorte que selon l'équipage auquel on les rencontre, on peut juger de l'état de leur ame, & quelle place y occupe cette lâche passion. En un mot, soit qu'on en vienne aux mains, ou que d'un commun accord on quitte les armes, la victoire ou le consentement des parties forment la société civile, & je trouve en l'un & en l'autre qu'il y a quelque mêlange de cette crainte réciproque.

Que les hommes sont naturellement égaux entr'eux.

III. La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle de tous les hommes, en partie de la réciproque volonté qu'ils ont de nuire. Ce qui fait, que ni nous ne pouvons attendre des autres, ni nous procurer à nous-mêmes quelque sûreté. Car si nous con-

ſidérons les hommes faits, & prenons garde à la fragilité de la ſtructure du corps humain (ſous les ruines duquel toutes les facultés, la force, & la ſageſſe qui nous accompagnent demeurent accablées) & combien aiſé il eſt au plus foible de tuer l'homme du monde le plus robuſte, il ne nous reſtera point de ſujet de nous fier à nos forces, comme ſi la nature nous avoit donné par-là quelque ſupériorité ſur les autres. Ceux-là ſont égaux, qui peuvent choſes égales. Or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand & de pire, à ſavoir ôter la vie, peuvent choſes égales. Tous les hommes donc ſont naturellement égaux. L'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile.

IV. La volonté de nuire en l'état de nature eſt auſſi en tous les hommes: mais elle ne procède pas toujours d'une même cauſe, & n'eſt pas toujours également blâmable. Il y en a qui reconnoiſſant notre égalité naturelle, permettent aux autres tout ce qu'ils ſe permettent à eux-mêmes; & c'eſt-là vraiment un effet de modeſtie & de juſte eſtimation de ſes forces. Il y en a d'autres, qui s'attribuant une certaine ſupériorité, veulent que tout leur ſoit permis, & que tout l'honneur leur appartienne: en quoi ils font paroître leur arrogance. En ceux-ci donc la volonté de nuire naît d'une vaine gloire, & d'une fauſſe eſtimation de ſes forces. En ceux-là elle procède d'une néceſſité inévitable de défendre ſon bien & ſa liberté contre l'inſolence de ces derniers.

D'où leur naît cette mutuelle volonté de ſe nuire les uns aux autres.

La discorde vient de la comparaison des esprits.

V. D'ailleurs, comme de tout tems, les hommes ont disputé avec beaucoup de chaleur de la gloire de l'esprit, il faut nécessairement que de cette contention naissent de très-grandes discordes. En effet, c'est une chose fort déplaisante de souffrir de la contradiction, & c'est fâcher quelqu'un que de ne prêter pas son consentement à ce qu'il dit. Car en n'étant pas de son avis, on l'accuse tacitement d'erreur, & en le choquant à tout propos, cela vaut autant que si on l'accusoit tout haut d'être un impertinent. Cela est manifeste dans les guerres de diverses sectes d'une religion, & dans les diverses factions d'une même république, qui sont les plus cruelles de toutes celles qui se font, & où il ne s'agit que de la vérité des doctrines, & de la prudence politique. Le plus grand plaisir, & la plus parfaite allégresse qui arrive à l'esprit, lui vient de ce qu'il en voit d'autres au-dessous de soi, avec lesquels se comparant, il a une occasion d'entrer en une bonne estime de soi-même. Or dans cette complaisance il est presqu'impossible, qu'il ne s'engendre de la haine, ou que le mépris n'éclate par quelque risée, quelque parole, quelque geste, ou quelqu'autre signe; ce qui cause le plus sensible de tous les déplaisirs, & l'ame ne reçoit point de blessure, qui lui excite une plus forte passion de vengeance.

Du desir que plusieurs ont d'une même chose.

VI. Mais la plus ordinaire cause qui invite les hommes au desir de s'offenser, & de se nuire les uns aux autres est, que plusieurs re-

cherchant en même-tems une même chose, il arrive fort souvent qu'ils ne peuvent pas la posséder en commun, & qu'elle ne peut pas être divisée. Alors il faut que le plus fort l'emporte, & c'est au sort du combat à décider la question de la vaillance.

Définition du droit.

VII. Donc, parmi tant de dangers auxquels les desirs naturels des hommes nous exposent tous les jours, il ne faut pas trouver étrange que nous nous tenions sur nos gardes, & nous avons malgré nous à en user de la sorte. Il n'y a aucun de nous qui ne se porte à desirer ce qui lui semble bon, & à éviter ce qui lui semble mauvais, sur-tout à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui sans doute est la mort. Cette inclination ne nous est pas moins naturelle, qu'à une pierre celle d'aller au centre lorsqu'elle n'est pas retenue. Il n'y a donc rien à blâmer ni à reprendre, il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison, lorsque par toutes sortes de moyens on travaille à sa conservation propre, on défend son corps & ses membres de la mort, ou des douleurs qui la précèdent. Or tous avouent, que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste, & fait à très-bon droit. Car par le mot de juste & de droit, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison. D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du droit de la nature est, que chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres & sa vie.

Que le droit à la fin donne le droit aux moyens nécessaires.

VIII. Or parce que ce seroit en vain qu'on auroit droit de tendre à une fin, si on n'avoit aussi le droit d'employer tous les moyens nécessaires pour y parvenir, il s'en suit que puisque chacun a droit de travailler à sa conservation, il a pareillement droit d'user de tous les moyens, & de faire toutes les choses sans lesquelles il ne se pourroit point conserver.

Que par le droit de nature chacun est juge des moyens de sa conservation.

IX. Mais de juger si les moyens desquels quelqu'un se servira, & si les actions qu'il fera pour la conservation de sa vie, ou de ses membres, sont absolument nécessaires, ou non, c'est à celui du salut duquel il s'agit, il en est le plus compétent juge selon le droit de nature, Et pour vous le montrer : si c'est une chose qui choque la droite raison que je juge du danger qui me menace, établissez-en donc juge quelqu'autre. Cela étant, puisqu'un autre entreprend de juger de ce qui me regarde; pourquoi, par la même raison & selon l'égalité naturelle qui est entre nous, ne jugerai-je point réciproquement de ce qui le touche? Je me trouve donc fondé en la droite raison, c'est-à dire, dans le droit de nature, si j'entreprends de juger de son opinion, d'examiner combien il importe que je la suive à ma conservation.

Que par le droit de nature toutes choses appartiennent à tous.

X. D'ailleurs la nature a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses. Je veux dire que dans un état purement naturel, * & avant que les hommes se fussent mutuellement attachés les uns aux autres par certaines conventions, il étoit permis à chacun de faire tout ce

* Voyez p. 15.

que bon lui sembloit contre qui que ce fût, & chacun pouvoit posséder, se servir, & jouir de tout ce qui lui plaisoit. Or, parce que lorsqu'on veut quelque chose, dès-là elle semble bonne, & que ce qu'on la desire est une marque de sa véritable nécessité, ou une preuve vraisemblable de son utilité à la conservation de celui qui la souhaite (au précédent article j'ai montré que chacun est juge compétent de ce qui lui est vraiment utile; de sorte qu'il faut tenir pour nécessaire tout ce qu'il juge tel) & que par l'art. VII. on a, & on fait par droit de nature tout ce qui contribue à sa propre défense, & à la conservation de ses membres, il s'en suit, dis-je, qu'en l'état de nature, chacun a droit de faire & de posséder tout ce qu'il lui plaît. D'où vient ce commun dire, que la nature a donné toutes choses à tous: & d'où il se recueille, qu'en l'état de nature, l'utilité est la règle du droit.

*[*Dans un état purement naturel*]. « Il faut entendre ceci de cette sorte, qu'en l'état de nature il n'y a point d'injure en quoi qu'un homme fasse contre quelqu'autre. Non qu'en cet état-là il soit impossible de pécher contre la majesté divine, & de violer les loix naturelles. Mais de commettre quelqu'injustice envers les hommes, cela suppose qu'il y ait des loix humaines, qui ne sont pourtant pas encore établies en l'état de nature, dont nous parlons. La vérité de ma proposition en ce sens-là est assez évidemment démontrée aux articles immédiatement précédens, si le lecteur veut s'en Remarque.

ſouvenir. Mais parce qu'en certain cas, cette concluſion a quelque choſe de dur, qui peut faire oublier les prémices, je veux reſerrer mon raiſonnement, afin que d'un ſeul coup d'œil on le puiſſe voir tout entier. Par l'art. VII. chacun a droit de ſe conſerver. Il a donc droit d'uſer de tous les moyens néceſſaires pour cette fin, par l'art. VIII. Or les moyens néceſſaires ſont ceux que chacun eſtime tels en ce qui le touche, par l'article IX. Donc chacun a droit de faire, & de poſſéder tout ce qu'il jugera néceſſaire à ſa conſervation. Et par conſéquent la juſtice, ou l'injuſtice d'une action dépendent du jugement de celui qui la fait, ce qui le tirera toujours hors de blâme, & juſtifiera ſon procédé. D'où il s'enſuit que dans un *état purement naturel*, &c. Mais ſi quelqu'un prétend qu'une choſe, à laquelle il ſait bien en ſa conſcience qu'il n'a aucun intérêt, regarde ſa conſervation, en cela il péche contre les loix naturelles; comme je montrerai bien au long au troiſième chapitre. On m'a fait cette objection: ſi quelqu'un commet un parricide, ne fait-il point de tort à ſon père? à quoi j'ai répondu: qu'on ne peut pas concevoir qu'un enfant ſoit dans un état purement naturel, à cauſe que, dès qu'il eſt né, il eſt ſous la puiſſance & ſous le commandement de celui à qui il doit ſa conſervation, comme de ſon père & de ſa mère, ou de celui qui lui donne les alimens & les choſes néceſſaires à ſa ſubſiſtance. Ce que je démontrerai au neuvième chapitre. »

XI.

XI. Mais il n'a pas été expédient pour le bien des hommes, qu'ils eussent en commun ce droit sur toutes choses Car il leur fut demeuré inutile, tel étant l'effet de cette puissance, que c'eût été presque de même que s'ils en eussent eu aucune communication, puisqu'en l'usage il n'en eussent pu tirer aucune prérogative. A la vérité chacun eut bien pu dire de toutes choses, cela m'appartient; mais la possession n'en eut pas été si aisée, à cause que le premier venu, jouissant du même droit, & avec une force égale, y eût eu de pareilles prétentions, & se la fût appropriée avec une autorité semblable.

Que ce droit commun demeure inutile.

XII. Si vous ajoutez à cette inclination naturelle que les hommes ont de se nuire les uns aux autres, & qui dérive peut-être de cette vaine opinion qu'ils ont d'eux-mêmes, ce droit de chacun sur toutes choses, suivant lequel comme il est permis d'envahir, on peut aussi légitimement se défendre, & d'où naissent des soupçons & des défiances continuelles, qui ne laisseront jamais l'esprit en repos, étant très-difficile, pour si bien qu'on se tienne sur ses gardes. qu'enfin on ne soit opprimé par la ruse ou par la violence d'un ennemi qui tâche sans cesse de nous surprendre.

Que l'état des hommes hors de la société est une guerre perpétuelle.

XIII. Si vous considérez, dis-je, attentivement ces deux choses, vous m'avouerez sans doute que l'état naturel des hommes, avant qu'ils eussent formé des sociétés, étoit

Définitions de la guere & de la paix.

une guerre perpétuelle, & non ſeulement cela, mais une guerre de tous contre tous. Car qu'eſt autre choſe la guerre que cette ſaiſon pendant laquelle on déclare de paroles & d'effet la volonté qu'on a de combattre ? le reſte du tems eſt ce qu'on nomme la paix.

Que la guerre eſt contraire à la conſervation des hommes.

XIV. Or il eſt aiſé de juger combien la guerre eſt mal propre à la conſervation du genre humain, ou même de quelqu'homme que ce ſoit en particulier. Mais cette gnerre doit être naturellement d'une éternelle durée, en laquelle il n'y a pas à eſpérer, à cauſe de l'égalité des combattans, qu'aucune victoire la finiſſe : car les vainqueurs ſe trouvent toujours enveloppés dans de nouveaux dangers, & c'eſt une merveille de voir mourir un vaillant homme chargé d'années & accablé de vieilleſſe. Nous avons en ce ſiècle un exemple de ce que je dis chez les Américains ; & dans les âges paſſés nous en avons eu chez les autres nations, qui maintenant ſont civiliſées & floriſſantes, mais qui alors étoient en petit nombre, ſauvages, pauvres, hideuſes, & privées de ces ornemens & de ces avantages que la paix & la ſociété apportent à ceux qui les cultivent. Celui qui eſtimeroit qu'il faut demeurer en cet état auquel toutes choſes ſont permiſes à tous, ſe contrediroit ſoi-même : car chacun deſire par une néceſſité naturelle ce qui lui eſt bon, & il n'y a perſonne qui puiſſe eſtimer que cette guerre de tous contre tous, attachée néceſ-

fairement à l'état naturel, soit une bonne chose. Ce qui fait que par une crainte mutuelle nous desirons de sortir d'un état si incommode, & recherchons la société; en laquelle s'il faut avoir de guerre, du moins elle n'est pas sans secours, ni de tous contre tous.

XV. On cherche des compagnons qu'on s'associe, de vive force, ou par leur consentement. La première façon s'exerce quand le vainqueur contraint le vaincu à le servir par la crainte de la mort, ou par les chaînes dont il le lie. La dernière se pratique losqu'il se fait une alliance pour le mutuel besoin que les parties ont l'un de l'autre, d'une volonté fraîche & sans souffrir de contrainte. Le vainqueur a droit de contraindre le vaincu, & le plus fort d'obliger le plus foible (comme celui qui se porte bien d'obliger le malade, & l'homme fait de contraindre un jeune garçon) s'il n'aime mieux perdre la vie, à lui donner des assurances pour l'avenir qu'il se tiendra dans l'obéissance. Car puisque le droit de nous protéger nous-mêmes selon notre fantaisie vient des dangers auxquels nous sommes exposés, & que ces dangers naissent de l'égalité qui est entre nous, il semble plus conforme à la raison, & un expédient bien plus court pour notre conservation, en nous servant de l'occasion presente, de pourvoir à notre sûreté par une judicieuse précaution, que d'attendre que ces personnes-là mal-intentionnées soient remises en santé, ou venues

Que par le droit de nature il est permis à chacun de contraindre un autre qui sera en sa puissance, afin de s'assurer de son obéissance pour l'avenir.

en âge de se soustraire à notre puissance, ce qui nous obligeroit de tenter par l'incertitude du combat une nouvelle victoire. Certainement il ne se peut rien imaginer de plus absurde, que de laisser prendre de nouvelles forces à celui qu'on tient tout foible sous sa puissance, & qui les ayant recouvrées s'en serviroit infailliblement à notre ruine. D'où cette conclusion est manifeste que je tire en forme de corollaire des démonstrations précédentes, qu'en l'état naurel des hommes une puissance assurée, & qui ne souffre point de résistance, confère le droit de régner & de commander à ceux qui ne peuvent pas résister : de sorte que la toute puissance posséde essentiellement & immédiatement le droit de faire tout ce que bon lui semble.

Que la nature enseigne qu'il faut chercher la paix.

XVI. Toutefois à cause de cette égalité de forces, & d'autres facultés, qui se trouve parmi les hommes en l'état de nature, c'est-à-dire en l'état de guerre, personne ne peut être assuré de sa conservation, ni espérer d'atteindre à une bien longue mesure de vie. C'est pourquoi je mets au rang des loix naturelles ce que je m'en vais montrer au chapitre suivant, que la droite raison nous enseigne de chercher la paix, dès qu'il y a quelqu'espérance de la rencontrer, ou de nous préparer à la guerre, lorsqu'il nous est impossible de l'obtenir.

CHAPITRE II.

De la loi de nature en ce qui regarde les contrats.

SOMMAIRE.

I. Que la loi de nature n'eſt pas le conſentement des hommes, mais ce que la raiſon nous dicte. II. Que c'eſt une loi fondamentale de la nature, qu'il faut chercher la paix, ſi on peut l'obtenir, & ſe préparer à la défenſe, ſi cela n'eſt poſſible. III. Que c'eſt une des premières loix particulières de la nature, qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a ſur toutes choſes. IV. Ce que c'eſt que retenir, & que transférer ſon droit. V. Que pour la tranſaction du droit la volonté de l'acceptant eſt néceſſaire. VI. Que le droit n'eſt point transféré qu'en termes du préſent. VII. Que les termes du futur, s'ils ſont accompagnés des autres ſignes de la volonté, ont aſſez de force pour transférer le droit. VIII. Qu'en une donation libre les termes du futur ne font point tranſaction du droit. IX. Définition du contrat & du pacte. X. Que dans les pactes les paroles du futur transfèrent le droit. XI. Que les pactes d'une confiance mutuelle, ſont invalides en l'état de nature, mais non pas en celui de la ſociété civile. XII. Qu'on ne peut point contracter avec les bêtes, ni avec Dieu, ſans la révélation. XIII. Ni faire de vœu

à Dieu. XIV. Que les pactes n'obligent qu'à un effort extrême. XV. Par quelles manières nous sommes quittes de nos promesses. XVI. Que les promesses qu'on a extorquées de nous, crainte de la mort, doivent avoir leur vigueur en l'état de nature. XVII. Qu'un pacte postérieur, contradictoire au précédent, demeure invalide. XVIII. Que le pacte de ne pas résister à celui qui nous fait quelqu'outrage en notre corps est invalide. XIX. Que le pacte de s'accuser soi-même est de nulle force. XX. Définition du serment. XXI. Que le serment doit être conçu en la forme de laquelle se sert celui qui le prête. XXII. Que le serment n'ajoute rien à l'obligation qui naît du pacte. XXIII. Qu'il ne faut point exiger de serment, si ce n'est lorsque le violement des promesses peut demeurer caché, ou ne peut être puni que de Dieu seulement.

Que la loi de nature n'est pas le consentement des hommes, mais ce que la raison nous dicte.

I. Les auteurs ne sont pas bien d'accord de la définition de la loi naturelle, quoiqu'ils usent fort souvent de ce terme en leurs écrits. C'est que la méthode qui commence par la définition des choses, & qui en ôte les équivoques, n'est propre qu'à ceux qui ont envie de ne pas laisser de lieu à la dispute. Si quelqu'un veut prouver qu'une certaine action a été faite contre la loi de nature, il alléguera qu'elle heurte le consentement des peuples les plus sages & mieux disciplinés; mais il ne m'enseignera pas à qui il appar-

tiendra de juger des mœurs, de l'érudition, & de la sagesse de toutes les nations de la terre. Quelqu'autre dira en sa preuve, que c'est qu'une telle action a été faite contre le consentement de tout le genre humain. Mais cette définition n'est pas recevable ; car il s'ensuivroit, que personne ne pourroit pécher contre cette loi, hormis les fous & les enfans ; d'autant que par ce mot de genre humain on doit entendre tous ceux qui se servent de leur raison. Or ces derniers, ou ils suivent les lumières de leur raison, ou s'ils s'en écartent ce n'est pas volontairement qu'ils faillent, & par ainsi ils sont à excuser : mais ce seroit une injuste matière de procéder, que d'apprendre les loix de nature, du consentement de ceux qui les enfreignent plus souvent qu'ils ne les observent. D'ailleurs les hommes condamnent bien souvent en autrui, ce qu'ils approuvent en eux-mêmes ; au contraire, ils louent en public, ce qu'ils méprisent en leur particulier, & donnent leurs avis selon la coutume qu'ils ont prise, plutôt que selon les raisonnemens qu'ils ont formé sur quelque matière ; enfin le consentement, qu'ils prêtent à une chose, procède de haine, de crainte, d'espérance, d'amour, ou de quelqu'autre perturbation de l'ame, plutôt que d'un raisonnement ferme & éclairé. Voilà pourquoi il arrive assez souvent que des peuples entiers d'un consentement unanime, & avec une persévérance inébran-

lable s'opiniâtrent en des résolutions, qui choquent, au dire des auteurs, la loi de la nature. Mais puisque tous accordent que ce qui n'est point fait contre la droite raison est fait justement, nous devons estimer injuste tout ce qui répugne à cette même droite raison (c'est-à-dire, tout ce qui contredit quelque vérité que nous avons découverte par une bonne & forte ratiocination sur des principes véritables.) Or nous disons que ce qui est fait contre le droit, est fait contre quelque loi. Donc la droite raison est notre regle, & ce que nous nommons la loi naturelle; car elle n'est pas moins une partie de la nature humaine, que les autres facultés & puissances de l'ame. Afin donc que je recueille en une définition ce que j'ai voulu rechercher en cet article, je dis que la loi de nature est ce que nous dicte * la droite raison touchant les choses que nous avons à faire, ou à omettre pour la conservation de notre vie, & des parties de notre corps.

Remarque. * [*La droite raison*]. « Par la droite raison en l'état naturel des hommes, je n'entends pas comme font plusieurs autres, une faculté infaillible, mais l'acte propre & véritable de la ratiocination, que chacun exerce sur ses actions, d'où il peut rejaillir quelque dommage, ou quelqu'utilité aux autres hommes. Je dis la ratiocination propre, parce qu'encore bien que dans une cité la raison de la ville, (c'est-à-dire, la loi civile, & l'intérêt public) doive

être tenue pour juste par chaque citoyen ; néanmoins hors delà, où personne ne peut connoître la droite raison d'avec la fausse que par la comparaison qu'il en fait avec la sienne propre, il faut que celle-ci serve de règle, non-seulement à ses actions propres, dont il est responsable à soi-même, mais aussi qu'en ses affaires particulières il l'établisse juge pour ses intérêts de la droite raison des autres. Je nomme le raisonnement véritable qui est fondé sur de vrais principes, & élevé en bon ordre. Parce que toute l'infraction des loix naturelles vient du faux raisonnement, ou de la sottise des hommes, qui ne prennent pas garde que les devoirs & les services qu'ils rendent aux autres retournent sur eux-mêmes, & sont nécessaires à leur propre conservation. J'ai touché ce me semble, & expliqué aux articles, II, III, IV, V, VI & VII, du premier chapitre, les principes de la droite raison qui regardent cette sorte de devoirs ».

Que c'est une loi fondamentale de la nature, qu'il faut chercher la paix, si on peut l'obtenir, & se préparer à la défense, si cela n'est possible.

II. Or la première & la fondamentale loi de nature est, qu'il faut chercher la paix, si on peut l'obtenir, & rechercher le secours de la guerre, si la paix est impossible à acquérir. Car nous avons montré au dernier article du chapitre précédent, que cette maxime nous étoit dictée par la droite raison. Et je viens de définir les loix naturelles, par les notions que la droite raison nous dicte. Je mets celle-ci la première, d'autant que toutes les autres en dérivent, & nous enseignent les moyens d'ac-

quérir la paix, ou de nous préparer à la défenſe.

Que c'eſt une des premières loix particulières de la nature, qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a ſur toutes choſes.

III. C'eſt une des loix naturelles qui dérivent de cette fondamentale, qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a ſur toutes choſes, mais qu'il en faut quitter une partie, & la tranſporter à autrui. Car ſi chacun retenoit le droit qu'il a ſur toutes choſes, il s'enſuivroit néceſſairement, que les invaſions & les défenſes, ſeroient également légitimes (étant une néceſſité naturelle que chacun tâche de défendre ſon corps, & ce qui fait à ſa conſervation) & par ainſi, on retomberoit dans une guerre continuelle. Il eſt donc contraire au bien de la paix, c'eſt-à-dire, à la loi de nature, que quelqu'un ne veueille pas céder de ſon droit ſur toutes choſes.

Ce que c'eſt que retenir, & que transférer ſon droit.

IV. Mais celui-là quitte ſon droit, qui ſimplement y renonce, ou qui le tranſporte à autrui. La ſimple renonciation ſe fait lorſque quelqu'un déclare ſuffiſamment, qu'il ne veut plus ſe réſerver la permiſſion de faire une choſe qui lui étoit licite auparavant. Le tranſport du droit ſe fait lorſque par des ſignes valables, on donne à connoître à autrui qu'on lui cède ce qu'il eſt content de recevoir, & qu'on ſe dépouille, en ſa faveur, du droit qu'on avoit de lui réſiſter en certaines occaſions. Or que la tranſaction du droit conſiſte en la ſeule privation de la réſiſtance, on le peut aſſez comprendre, de ce qu'avant le tranſport, celui à qui elle eſt faite avoit déjà le droit ſur toutes

choses; de sorte qu'il n'acquiert rien de nouveau, aussi n'est-il pas en la puissance du transacteur de lui donner aucun titre, & il ne fait que laisser à celui auquel il transfère la possession de son ancien droit libre & non contestée. Cela étant, en l'état naturel des hommes, ceux qui acquièrent quelque droit ne le font qu'à celle fin de pouvoir jouir de l'ancien & originaire sans aucun trouble, & à couvert de toute vexation légitime. Par exemple : si quelqu'un vend ou donne sa terre à un autre, il en quitte le droit, mais il n'y fait pas renoncer tous ceux qui y auroient des prétentions.

V. En une transaction, il faut que la volonté de l'acceptant concoure avec celle du transacteur. Si l'un ou l'autre manque, la transaction est nulle, & le droit demeure comme auparavant. Car si j'ai voulu donner mon bien à une personne qui l'a refusé, je n'ai pourtant pas renoncé simplement à mon droit, ni n'en ai pas fait transport au premier venu. La raison pour laquelle je le voulois donner à celui-ci, ne se rencontre pas en tous les autres.

Que pour la transaction du droit la volonté de l'acceptant est nécessaire.

VI. En quittant, ou en transférant son droit, il faut que les signes par lesquels on déclare cette volonté, si ce ne sont que des paroles, soient conçues en termes du présent ou du passé, car elles ne transfèrent rien en termes du futur. Par exemple : celui qui dit, je donnerai demain, déclare ouvertement qu'il n'a pas encore donné. Il conservera donc son droit tout aujourd'hui, & demain aussi, en cas que sa

Que le droit n'est point transféré qu'en termes du présent.

donation ne sorte pas à effet; car ce qui lui appartient demeure sien jusqu'à ce qu'il s'en soit dessaisi. Mais si on parle au présent, ou au passé, de cette façon, je donne, ou j'ai donné une chose, de laquelle je veux qu'on entre demain en possession, la donation est actuelle, & ces termes signifient qu'on s'est dépouillé dès aujourd'hui du droit de posséder le lendemain la chose qu'on a donnée.

Que les termes du futur, s'ils sont accompagnés des autres signes de la volonté, ont assez de force pour transférer le droit.

VII. Mais à cause que les paroles seules ne sont pas des signes suffisans pour déclarer la volonté, les termes du futur sont valables, s'ils sont accompagnés des autres signes, & servent alors de même que ceux du présent. Car ces autres signes donnent à connoître, que celui qui parle au futur, veut que ses paroles soient assez efficacieuses pour une parfaite transaction de son droit. En effet, elle ne dépend pas des paroles, comme nous l'avons dit en l'article IV de ce chapitre, mais de la déclaration de la volonté.

Qu'en une donation libre, les termes du futur ne font point transaction du droit.

VIII. Si quelqu'un transfère quelque sien droit à autrui, sans aucune considération de quelqu'office qu'il en a reçu, ou de quelque condition dont il s'acquite; ce transport est un don, & se doit nommer une donation libre. Or en cette-ci, il n'y a que les paroles du présent, ou du passé qui obligent: car celles du futur n'obligent pas en tant que simples paroles, pour les raisons que j'ai alléguées en l'article précédent. Il faut donc que l'obligation naisse de quelqu'autres signes de la volonté.

Mais parce que tout ce qui ſe fait volontairement eſt fait pour quelque bien de celui qui veut, on ne peut aſſigner aucune marque de volonté de celui qui donne, ſi ce n'eſt quelqu'avantage qui lui revient, ou qu'il eſpère de ſa donation. Et on ſuppoſe, qu'il n'en a recueilli aucun, & qu'il n'y a aucun pacte précédent qui oblige ſa volonté : car autrement ce ne ſeroit pas une donation libre. Il reſte donc qu'elle ſoit fondé ſur l'eſpérance du bien réciproque, ſans aucune condition exprimée. Or je ne ſache aucune preuve par laquelle il conſte, que celui qui s'eſt ſervi des paroles du futur envers celui qui ne lui auroit aucune obligation réciproque de ſon bienfait, veuille qu'elles le lient particulièrement. Et il n'y a aucune raiſon qui doive obliger ceux qui veulent du bien à un autre, en vertu de quelques paroles affecteuſes, dont ils lui ont témoigné leur bienveillance. Voilà pourquoi il faut imaginer en celui qui promet à l'avenir, & qui ne donne pas effectivement, une tacite réſerve qu'il fait de délibérer, & de pouvoir changer ſon affection, ſi celui à qui il promet change de mérite. Or celui qui délibère eſt libre, & n'a pas donné encore. Il eſt vrai que s'il promet ſouvent, & ne donne jamais, il encourt enfin le blâme de légéreté, comme on en fit autrefois des reproches à cet empereur, qu'on nomma Doſon, parce qu'il diſoit toujours, je donnerai.

IX. L'action de deux, ou de pluſieurs perſonnes, qui tranſigent mutuellement de leurs Définition du contrat & du pacte.



droits, ſe nomme un contrat. Or en tout contrat, ou les deux parties effectuent d'abord ce dont elles ont convenu, en ſorte qu'elles ne ſe font aucune grace, ou l'une effectuant, laiſſe à la bonne foi de l'autre l'accompliſſement de ſa promeſſe, ou elles n'effectuent rien. Au premier cas le contrat ſe conclut & finit en même-tems. Aux autres, où l'une des parties ſe fie à l'autre, & où la confiance eſt réciproque, celui auquel on ſe fie promet d'accomplir enſuite ſa promeſſe, qui eſt proprement le pacte du contrat.

Que dans le pacte les paroles du futur transfèrent le droit.

X. Le pacte que celui auquel on ſe fie promet à celui qui a déjà tenu le ſien, bien que la promeſſe ſoit conçue en termes du futur, ne transfère pas moins le droit pour l'avenir, que ſi elle étoit faite en termes du préſent, ou du paſſé. Car l'accompliſſement du pacte eſt un ſigne manifeſte, que celui qui y étoit obligé a entendu les paroles de ſa partie à laquelle il s'eſt fié, comme procédantes d'une pure & franche volonté de les accomplir au tems accordé. Et puiſque ce dernier, ne doutant pas du ſens auquel on prenoit ſes paroles, ne s'en eſt pas retracté, il n'a pas voulu qu'on les prît d'autre façon, & s'eſt obligé à tenir ce qu'elles ont promis. Les promeſſes donc qui ſe font enſuite d'un bien qu'on a reçu (qui ſont auſſi des pactes) ſont les ſignes de la volonté, c'eſt-à-dire, du dernier acte de la délibération, par lequel on s'ôte la liberté de manquer à ſa parole, & par conſéquent

elles obligent. Car là où la liberté cesse, là l'obligation commence.

Que les pactes d'une confiance mutuelle sont invalides en l'état de nature : mais non pas en celui de la société civile.

XI. Les pactes qui se font en un contrat, où il y a une confiance réciproque, au délai qui se fait de l'accomplissement des promesses, sont invalides en l'état de nature, * si l'une des parties a quelque juste sujet de crainte. Car celui qui accomplit le premier sa condition, s'expose à la mauvaise foi de celui avec lequel il a contracté; tel étant le naturel de la plupart des hommes, que, par toutes sortes de moyens, ils veulent avancer leurs affaires. Et il ne seroit pas sagement fait à quelqu'un, de se mettre le premier en devoir de tenir sa promesse, s'il y a d'ailleurs quelqu'apparence que les autres ne se mettront pas à son imitation en la même posture. Or c'est à celui qui craint, de juger de cette vraisemblance, comme je l'ai fait voir en l'art. IX du chapitre précédent. Mais si les choses vont de la sorte en l'état de nature, il n'en est pas ainsi en celui de la société civile, où il y a des personnes qui peuvent contraindre les réfractaires, & où celui qui s'est obligé par le contrat à commencer, peut hardiment le faire, à cause que l'autre demeurant exposé à la contrainte, la raison pour laquelle il craignoit d'accomplir sa condition, est ôtée.

Remarque.

* [*Si l'une des parties, &c.*] « Car s'il n'y a quelque nouvelle cause de crainte, qui paroisse en quelqu'action, ou en quelqu'autre signe de la mauvaise volonté de la partie, ou

ne doit pas eſtimer qu'il y ait juſte ſujet de craindre. Et puiſque les autres cauſes n'ont pas empêché de contracter, elles ne doivent non plus empêcher que le contrat ne s'obſerve. »

Qu'on ne peut point contracter avec les bêtes, ni avec Dieu ſans la révélation.

XII. Or de ce qu'en toute donation, & en tous pactes, l'acceptation du droit transféré eſt requiſe, il s'enſuit, qu'on ne peut point contracter avec celui qui ne peut pas nous faire paroître qu'il uſe d'acceptation. Et par conſéquent on ne peut pas contracter avec les bêtes, ni leur donner, ou leur ôter aucun droit, à cauſe du défaut de la parole & de l'intelligence. On ne peut point auſſi contracter avec la majeſté divine, ni s'obliger à elle par des vœux, ſi ce n'eſt en tant qu'il lui a plu dans les ſaintes écritures de ſe ſubſtituer quelques perſonnes, qui aient autorité d'examiner & d'accepter, comme en ſa place, les vœux & les conditions, qui lui ſont propoſées.

Ni faire de vœux à Dieu.

XIII. Ceux donc qui ſont dans l'état de nature, où nulle loi civile ne les oblige, font des vœux en vain, s'ils ne ſavent par une particulière & certaine révélation que Dieu a la volonté de les accepter. En effet, ſi ce qu'ils vouent eſt contre la loi de nature, leur vœu ne les lie point; car perſonne n'eſt tenu à ce qui eſt illicite; s'il eſt porté par quelque loi naturelle, ce n'eſt plus le vœu, mais la nature qui le commande; & ſi c'étoit avant le vœu une choſe indifférente, la même liberté demeure;

demeure; à cauſe que pour être obligé par la force du vœu, il faut que la volonté de celui qui le doit recevoir ſoit connue, ce que nous ſuppoſons n'être pas. Ainſi il n'y a point d'obligé, là où il n'y a point d'obligeant, qui nous témoigne ſa penſée.

XIV. Les pactes ne ſe forment que des actions dont on peut entrer en délibération; car une paction ne ſe fait pas ſans la volonté de celui qui contracte. La volonté eſt le dernier acte de celui qui délibère. Les pactes donc ne ſe forment que des choſes poſſibles & futures. On ne s'oblige jamais à l'impoſſible. Mais d'autant qu'il arrive quelquefois, que nous promettons des choſes, qui nous ſemblent poſſibles à l'heure que nous les promettons, & dont l'impoſſibilité ne nous paroît qu'après qu'elles ſont promiſes, nous ne ſommes pourtant pas quittes de toute ſorte d'obligation. La raiſon de cela eſt, que celui qui fait une promeſſe incertaine, n'a reçu le bienfait qu'à condition d'en rendre la revanche. Et celui qui l'a conféré a eu égard en général à ſon bien propre, ne faiſant état de la promeſſe qu'en cas que l'accompliſſement en fût poſſible. De ſorte qu'encore qu'elle rencontre des obſtacles inſurmontables, on ne laiſſe pas d'être engagé à faire tous les efforts qu'on peut afin de s'aquitter. Les pactes donc n'obligent pas à donner abſolument la choſe promiſe, mais à faire tout notre poſſible; car nous ne ſommes pas maîtres des choſes,

Que les pactes n'obligent qu'à un effort extrême.

& il n'y a que ce dernier qui soit en notre puissance.

Par quelles manières nous sommes quittes de nos promesses.

XV. On est délivré de l'obligation des pactes en deux manières, si on les accomplit, & si on nous les quitte. Si on les accomplit, parce qu'on ne s'est pas obligé au delà. Si on nous les quitte, parce que celui à qui nous sommes obligés, témoigne en nous les quittant, qu'il laisse retourner à nous le droit que nous lui avions transporté. Cette cession, qu'il nous fait, est une espèce de donation, en laquelle suivant l'article IV. de ce chapitre, celui à qui on donne reçoit un transport de notre droit.

Que les promesses qu'on a extorquées de nous crainte de la mort, doivent avoir leur vigueur en l'état de nature.

XVI. On demande, si ces conventions qu'on a extorquées par la crainte ont la force d'obliger, ou non? Par exemple; si j'ai promis à un voleur, pour racheter ma vie, de lui compter mille écus dès le lendemain, & de ne le tirer point en justice, suis je obligé de tenir ma promesse? Bien que quelquefois ce pacte doive être tenu pour nul, ce n'est pourtant pas à cause qu'il a été fait par la crainte qu'il doit devenir invalide: car il s'ensuivroit par la même raison, que les conventions, sous lesquelles les hommes se sont assemblés, ont fait des loix, & ont formé une société civile, seroient aussi de nulle valeur (vû que c'est par la crainte de s'entre-tuer que les uns se sont soumis au gouvernement des autres) & que celui-là auroit peu de jugement, qui se fieroit, & relâche-

roit un prisonnier qui promet de lui envoyer sa rançon. Il est vrai, à parler généralement, que les pactes obligent, quand ce qu'on a reçu par la convention est une chose bonne, & quand la promesse est d'une chose licite. Or il est permis, pour racheter sa vie, de promettre & de donner, de son bien propre, tout ce qu'on veut en donner, à qui que ce soit, même à un voleur. On est donc obligé aux pactes, quoique faits avec violence, si quelque loi civile ne s'y oppose, & ne rend illicite ce qu'on aura promis.

XVII. Celui qui auroit promis à quelqu'un de faire, ou de ne pas faire quelque certaine chose, & qui après cela conviendroit du contraire avec un autre, il ne rendroit pas la première convention, mais bien cette dernière, illicite. Car celui qui par le premier pacte auroit transporté son droit à autrui, n'auroit plus la puissance de transiger avec un troisième: de sorte que sa dernière convention seroit invalide, n'ayant plus la disposition d'aucun droit. Il ne seroit donc obligé qu'aux premiers pactes, lesquels seuls il ne lui seroit point licite d'enfreindre.

Qu'un pacte postérieur contradictoire au précédent demeure invalide.

XVIII. Personne n'est obligé de ne pas résister à celui qui va pour lui donner la mort, ou le blesser, quelque convention précédente qui soit intervenue. La raison de cela est d'une curieuse recherche. Il y a en chacun de nous un certain souverain degré de crainte, par lequel nous concevons le mal comme

Que le pacte de ne pas résister à celui qui nous fait quelqu'outrage en notre corps est invalide.

extrême, & auquel quand nous ſommes parvenus, nous fuyons le mal de toute notre puiſſance par une néceſſité ſi naturelle, qu'il n'y a point du tout moyen d'y réſiſter. Ainſi il ne faut pas attendre, qu'en ce degré de crainte, nous ne travaillons à notre ſalut par la fuite, ou par la réſiſtance. Puis donc que perſonne n'eſt tenu de faire ce qui eſt impoſſible, ceux qu'on menace de mort (qui eſt le plus grand mal de la nature) ou à qui on fait peur de quelque bleſſure, ou de quelqu'autre dommage, qui ébranle leur conſtance, ne ſont pas obligés de ſupporter ces injures ſans aucun reſſentiment. D'ailleurs on ſe fie à celui avec lequel on a fait quelque convention; (car la bonne foi eſt le ſeul bien de ceux avec qui on a fait des pactes) cependant on tient liés, & on environne d'archers, ceux qu'on mène au dernier ſupplice, ou à qui l'on inflige quelque moindre peine. Ce qui montre que les juges n'eſtiment pas qu'aucun pacte oblige aſſez étroitement les criminels de ne pas réſiſter à leur punition. Mais c'eſt une autre affaire, ſi je fais ma convention de cette ſorte : ſi je ne tiens ma promeſſe à certain jour que je vous marque, je vous permets de me tuer. Ou bien ſi je la conçois de cette autre façon : ſi je n'ai fait ce que je promets, je ne réſiſterai point lorſque vous voudrez m'ôter la vie. Tous font ce premier pacte au beſoin; & il échet qu'on l'emploie en certaines occurrences. Mais l'autre ne ſe pratique point, & ne tombe ja-

mais en usage. Car en l'état purement naturel, si vous voulez tuer quelqu'un, cette sorte d'état vous en donne le droit; & il n'est pas nécessaire pour l'acquérir qu'on vous manque de parole. Mais en l'état politique, où tout le droit de la vie, & de la mort, & des punitions corporelles est entre les mains du public, ce même droit ne peut pas être accordé à un particulier. Le public n'a pas besoin, en l'exécution de ses arrêts, de s'assurer par aucun pacte de la patience du criminel, mais bien de pourvoir à ce que personne ne le défende. Si en l'état de nature, deux villes, par exemple, convenoient d'exterminer celle qui manquera à sa promesse, bien entendu que ce pacte ne devra sortir à effet qu'à certain jour assigné; mais alors en cas de prévarication le droit de la guerre retourne, c'est-à-dire, on retombe dans un état d'hostilité où toutes choses sont permises, & entr'autres la résistance. Après tout, par cette convention de ne pas résister, on s'oblige à une chose absurde & impossible, qui est de choisir le plus grand des deux maux que l'on propose; car la mort est bien pire que la défense. Ce pacte donc à vrai dire n'attache personne, & répugne à la nature des pactes.

XIX. Par la même raison, aucun pacte ne peut obliger quelqu'un à s'accuser soi-même, ou quelqu'autre, dont la condamnation lui porteroit préjudice, & rendroit sa vie moins douce. De sorte que ni le père n'est point

Que le pacte de s'acuser soi-même est de nulle force.

obligé de porter témoignage contre ſon fils, ni le mari contre ſa femme, ni le fils contre ſon père, ni quelqu'autre que ce ſoit contre celui de qui il tire les moyens de ſa ſubſiſtance : car ce témoignage ſeroit nul, & on préſume qu'il eſt contre nature. Mais bien qu'on ne ſoit pas tenu par aucun pacte de s'accuſer ſoi-même, on peut être pourtant contraint par la queſtion de répondre devant le magiſtrat. Il eſt vrai que les réponſes que l'on tire de quelqu'un par la force des tourmens ne ſont pas des preuves, mais fourniſſent des moyens de découvrir la vérité. Quoique le criminel réponde, vrai, ou faux, ou ſoit qu'il ſe taiſe, il a droit de faire en cela tout ce que bon lui ſemble.

Définition du ſerment. XX. Le ſerment eſt un diſcours qui s'ajoute à une promeſſe, & par lequel celui qui promet, proteſte qu'il renonce à la miſéricorde de Dieu s'il manque à ſa parole. Je recueille cette définition des propres termes où il ſemble que l'eſſence du ſerment ſoit enfermée; ainſi Dieu me ſoit en aide : & parmi les Romains, je te prie, Jupiter, de traiter celui de nous qui rompra ſa promeſſe, de la même ſorte que je traite cette truie, que je m'en vais égorger. Et il n'importe, ſi le ſerment eſt quelquefois une affirmation, ou une promeſſe; car celui qui confirme quelque choſe par ſerment, promet de dire la vérité. Or ſi en quelques lieux ça été la coutume de faire jurer les ſujets par leurs rois, cela eſt venu

de ce que ces rois-là affectoient de se faire rendre des honneurs divins. Le serment a été introduit, afin que l'on craignît davantage de violer sa foi; car on peut bien tromper les hommes, & échapper leur punition: mais non pas se cacher à cet œil clair-voyant de la providence, ni se soustraire à la toute-puissance de Dieu.

XXI. D'où je tire cette conséquence, que le serment doit être conçu en la forme de laquelle se sert celui qui le prête. Car ce seroit en vain que l'on feroit jurer quelqu'un par un Dieu auquel il ne croit point, & lequel il ne craint point. Mais encore qu'il n'y ait personne qui ne puisse savoir par la lumière naturelle qu'il y a une divinité; si est-ce pourtant qu'on ne pense pas que ce soit jurer, si le serment est en autre forme, ou sous un autre nom que celui qu'on enseigne en la vraie religion, c'est-à-dire, en celle que celui qui jure reçoit pour véritable.

Que le serment doit être conçu en la forme de laquelle se sert celui qui le prête.

XXII. De cette définition du serment il est aisé de remarquer, qu'un pacte nud & simple n'oblige pas moins, que celui auquel on ajoute le serment en confirmation. Car le pacte est ce qui nous lie: & le serment regarde la punition divine, laquelle nous aurions beau appeller à notre secours, si l'infidélité n'étoit de soi-même illicite; ce qu'elle ne seroit pas en effet, si le pacte n'étoit obligatoire. D'ailleurs celui qui renonce à la miséricorde divine, ne s'oblige par-là à aucune peine; car

Que le serment n'ajoute rien à l'obligation qui naît du pacte.

il lui eſt toujours permis de demander pardon à Dieu, & il peut eſpérer de fléchir ſa bonté par l'ardeur de ſes prières. L'effet donc du ſerment n'eſt point autre, que de tenir les hommes en quelque plus grande crainte s'ils fauſſent leur parole, à laquelle lâcheté ils ſe portent naturellement.

Qu'il ne faut point exiger de ſerment, ſi ce n'eſt lorſque le violement des promeſſes peut demeurer caché, ou ne peut être puni que de Dieu ſeulement.

XXIII C'eſt faire quelque choſe de plus qu'il n'eſt de beſoin pour ſa défenſe, témoigner quelque malignité d'eſprit, & rechercher le mal d'autrui plutôt que ſon bien propre, que d'exiger un ſerment là où il eſt impoſſible de ne découvrir l'infidélité, ſi elle arrive, & où l'on ne manque pas de puiſſance pour tirer raiſon de cette injure. Le ſerment, comme il appert de la forme en laquelle on le conçoit, n'eſt employé qu'afin de provoquer l'ire de Dieu tout-puiſſant & très-ſage, contre ceux qui fauſſent leur foi, parce qu'ils ne craignent pas la puiſſance des hommes, ou qu'ils eſpèrent de dérober ce crime à leur connoiſſance.

CHAPITRE III.

Des autres loix de nature.

SOMMAIRE.

I. Deuxième loi de nature, qu'il faut garder les conventions. II. Qu'il faut garder ſa foi à tous, ſans exception. III. Ce que c'eſt qu'injure.

IV. Qu'on ne peut faire tort qu'à celui avec lequel on a contracté. V. Distinction de l'injustice, en injustice des hommes & des actions. VI. Distinction de la justice en commutative & distributive examinée. VII. Qu'on ne fait point d'injure à celui qui veut la recevoir. VIII. Troisième loi de nature, touchant l'ingratitude. IX. Quatrième loi de nature, qu'il faut se rendre commode & sociable. X. Cinquième loi de nature, touchant la miséricorde. XI. Sixième loi de nature, que les punitions ne regardent que le tems à venir. XII. Septième loi de nature, contre les outrages. XIII. Huitième loi de nature, contre l'orgueil. XIV. Neuvième loi de nature, touchant la modestie. XV. Dixième loi de nature, touchant l'équité, ou contre l'acception des personnes. XVI. Onzième loi de nature, touchant ce qu'il faut avoir en commun. XVII. Douzième loi de nature, touchant ce qu'il faut diviser par sort. XVIII. Treizième loi de nature, du droit d'aînesse, & de la préoccupation. XIX. Quatorzième loi de nature, que les médiateurs de la paix doivent jouir d'une sûreté inviolable. XX Quinzième loi de nature, qu'il faut établir des arbitres des différens. XXI Seizième loi de nature, que personne ne peut être juge en sa propre cause. XXII. Dix-septième loi de nature, que les arbitres ne doivent point espérer de récompense des parties. XXIII. Dix-huitième loi de nature, touchant les témoins. XXIV. Dix-neuvième loi de nature, qu'on ne fait aucun pacte avec un arbitre.

XXV. Vingtième loi de nature, contre l'ivrognerie, & tout ce qui empêche l'usage de la raison. XXVI. Règle pour connoître d'abord, si ce que nous ferons sera contre la loi de nature, ou non. XXVII. Les loix de nature n'obligent que devant le tribunal de la conscience. XXVIII. Qu'on viole quelquefois les loix de nature, par une action que les autres loix permettent. XXIX. Que les loix de nature sont immuables. XXX Que celui est juste qui tâche d'accomplir les loix de nature. XXXI. Que la loi de nature & la loi morale sont une même chose XXXII. D où vient donc que ce qui a été dit de la loi de nature, n'est pas le même que ce que les philosophes enseignent touchant les vertus. XXXIII. Que la loi de nature n'est pas loi à parler proprement, sinon en tant qu'elle est contenue dans la sainte écriture.

Deuxième loi de nature, qu'il faut garder les conventions.

I. LA deuxième loi de nature, qui dérive de cette fondamentale, que nous avons tantôt posée en l'article II du chapitre II est, qu'il faut garder les conventions qu'on a faites, & tenir sa parole. Car il a été montré ci-dessus, que la loi de nature ordonne, comme une chose nécessaire à procurer la paix, qu'on se fasse transport de certains droits les uns aux autres, ce qui se nomme un *pacte*, toutes fois & quantes que, ce dont on est demeuré d'accord, se doit exécuter à quelque tems delà. Or est-il certain que cela

fait beaucoup à l'établiſſement de la paix, en tant que mettant nous-mêmes en exécution ce dont on eſt convenu, nous montrons bon exemple aux autres, & que les pactes ſeroient fort inutiles, ſi on ne les accompliſſoit. Puis donc que l'obſervation de la foi promiſe eſt très-néceſſaire à ſe procurer le bien de la paix, la loi de garder les pactes ſera un précepte de la loi naturelle.

II. Il n'y a en ceci aucune exception à faire des perſonnes avec leſquelles nous contractons, comme ſi elles ne gardent point leur foi aux autres, ou même n'eſtiment pas qu'il la faille garder, & ſont entachées de quelqu'autre grand défaut. Car celui qui contracte avec elles, dès-là montre que tout ce qu'il y a à reprendre en elles ne lui ſemble pas digne d'empêcher ſon action : & ce ſeroit d'ailleurs une choſe contre le bon ſens, que de faire de gaieté de cœur une formalité inutile. C'eſt tomber en contradiction, que de dire, qu'un contrat n'eſt pas à obſerver, & ne laiſſer pas cependant de le faire; car en contractant on avoue tout le contraire. Mais pour éviter une telle abſurdité, il faut ou garder la foi promiſe à qui que ce ſoit ſans exception, ou ne pas la promettre, c'eſt-à-dire, ou déclarer ouvertement la guerre, ou maintenir une paix aſſurée & inviolable. Qu'il faut garder ſa foi à tous ſans exception.

III. Faire une injure, c'eſt proprement fauſſer ſa parole, ou redemander ce qu'on a donné. Elle conſiſte en quelqu'action, ou en Ce que c'eſt qu'injure.

quelqu'omiſſion. L'une & l'autre ſe nomme injuſte; de ſorte que le mot d'injure ſignifie la même choſe qu'une action ou une omiſſion injuſte, & toutes deux emportent une infraction de quelqu'accord. En effet, il ſemble que ce nom d'injure a été donné chez les Latins à cette ſorte d'action ou d'omiſſion, à cauſe qu'elle eſt faite *ſine jure*, hors de tout droit, dont le tranſport avoit été fait à autrui par celui qui fait, ou qui manque à faire quelque choſe. Il y a beaucoup de rapport, à mon avis, entre ce qu'on tient pour injure dans le cours de la vie, & ce qu'on nomme abſurde dans l'école. Car de même qu'on dit, que celui qui eſt contraint par la force des démonſtrations de nier une aſſertion, qu'il avoit auparavant ſoutenue, eſt réduit à l'abſurde; celui auſſi, qui, par une foibleſſe d'eſprit fait, ou laiſſe à faire une choſe qu'il avoit promiſe tout autrement dans ſon contrat, commet une injure, & ne tombe pas moins que l'autre en cette eſpèce de contradiction, que l'école a nommée abſurdité. Car, en accordant qu'une telle action ſortira à effet, il a voulu qu'elle ſe fît: & en ne la faiſant pas, il témoigne qu'il veut tout le contraire; ce qui eſt vouloir, & ne pas vouloir en même-tems, contradiction honteuſe & manifeſte. Je dirois donc volontiers, que l'injure eſt une certaine abſurdité qui ſe commet en la converſation; tout ainſi que l'abſurdité eſt une eſpèce d'injure qui ſe fait en la diſpute.

IV. Delà il s'ensuit * qu'on ne peut faire tort à une personne, si on n'avoit point auparavant contracté avec elle, si on ne lui avoit, par quelque pacte, donné ou promis quelque chose. C'est pourquoi on met bien souvent de la différence entre le dommage & l'injure. Si un maître commande à son valet, qui lui a promis obéissance, de compter quelqu'argent, ou de faire quelqu'autre présent à une certaine personne qu'il a envie de gratifier; lorsque le valet manque à sa commission, il cause du dommage à ce troisième-là, & ce n'est qu'à son maître à qui il fait une injure. De même, en une ville, si quelqu'un nuit à un autre avec qui il n'avoit point fait de pacte, à la vérité il lui cause du dommage en ce mal qu'il lui fait; mais l'injure, à parler sainement, redonde sur celui qui a le gouvernement des affaires publiques, & qui y exerce la plus haute magistrature. Car, si celui qui a reçu le dommage, se plaignoit de l'injure, l'autre pourroit lui répondre, pourquoi vous plaignez-vous de moi? Suis-je tenu de faire selon votre fantaisie, plutôt que selon la mienne; puisque je n'empêche pas que vous fassiez à votre volonté, & que la mienne ne vous sert pas de règle? Qui est un discours auquel je ne trouve rien à redire, lorsqu'il n'est point intervenu de pactes précédens.

Qu'on ne peut faire tort qu'à celui avec lequel on a contracté.

* [*Qu'on ne peut faire tort*, &c.] « Le nom d'injustice a une signification relative à la loi; celui d'injure a du rapport à la loi, & à une

Remarque

certaine personne particulière. Car ce qui est injuste, est tel envers tous. Mais une injure peut toucher un autre, sans me toucher aussi. Elle ne regarde quelquefois aucun particulier, mais seulement le public. Il y en a où le public, ni le particulier, n'ont rien à dire, mais où Dieu seul est offensé. C'est proprement la force du pacte & le transport du droit, qui fait qu'une certaine personne, plutôt qu'une certaine autre, reçoit une injure. Delà vient qu'en toutes les villes du monde, la police laisse aux particuliers la liberté de rompre, ou de faire exécuter la teneur des contrats. Mais les dommages publics, les infractions des loix politiques, ne sont pas laissées de même: car les larcins, les meurtres & les autres crimes ne sont pas punis selon la volonté de ceux contre qui ils ont été commis, mais selon les loix établies. De sorte qu'une injure ne peut être faite à quelqu'un, qu'après qu'on lui a cédé quelque droit.

Distinction de l'injustice en injustice des hommes & des actions.

V. Ces noms de juste & d'injuste, comme aussi ceux de justice & d'injustice, sont équivoques: car ils signifient choses diverses, suivant qu'on les attribue aux personnes ou aux actions. Quand on les applique aux actions justes, signifie le même que fait à bon droit, & injuste, tout au contraire de l'équité. Celui qui a fait quelque chose justement est nommé innocent, & ne mérite pas pour cela seul, le titre de juste: comme celui qui a commis une injustice est nommé coupable,

plutôt qu'injuste. Mais quand ces termes sont appliqués aux personnes, être juste, signifie le même que se plaire aux actions justes, s'étudier à rendre la justice, & l'observer partout ponctuellement. Au contraire être injuste, se dit d'une personne qui méprise la justice, & qui ne la mesure pas à ses promesses, mais à sa commodité présente. Par ainsi, il y a différence entre la justice, ou l'injustice, qui se trouvent en l'ame d'une personne, dans le fonds de ses mœurs, & celles qui se voyent dans une action, ou dans une omission mauvaise. Et comme il peut échapper à un homme juste une infinité d'actions injustes, il en peut aussi sortir de justes d'une personne injuste. Cela étant, on peut nommer juste, un homme qui fait des actions justes, à cause que les loix les commandent, & qui n'en commet d'autres que par infirmité. Mais on doit appeller injuste, celui qui n'agit justement que par la crainte qu'il a des peines que les loix imposent, & qui, en faisant des actions injustes, suit la pente de ses mauvaises inclinations.

Distinction de la justice en commutative & distributive examinée.

VI. On distingue d'ordinaire la justice des actions en deux espèces, en la commutative, & en la distributive, dont on dit que la première suit la proportion arithmétique, & l'autre la géométrique : que celle-là se pratique aux échanges, aux ventes, aux achats, aux emprunts, aux restitutions, aux louages, aux arrentemens, & en telles autres actions de personnes qui contractent; là où la justice com-

mutative naît de la reddition des choſes égales à celles qu'on a reçues. Que celle-ci s'exerce en la juſte eſtimation de la dignité & du mérite des perſonnes; de ſorte que la juſtice diſtributive ſe trouve dans la diſpenſation des biens & des honneurs, que l'on fait à chacun proportionnément à ſon mérite. Je reconnois en cela quelque diſtinction de l'égalité, en ſorte qu'il y ait une égalité ſimplement telle, comme lorſque l'on compare deux choſes de même prix entr'elles, une livre à douze onces d'argent; & une autre égalité qui n'eſt pas tout-à-fait telle; par exemple, s'il y a mille écus à diſtribuer à cent hommes, & qu'on en donne ſix cents à ſoixante, & quatre cents aux quarante qui reſtent, il n'y a pas de l'égalité entre ces deux ſommes, & toutefois, à cauſe qu'il y en a avec ceux à qui il les faut diſtribuer, l'un en recevra autant que l'autre, d'où la diſtribution deviendra égale. Cette égalité tombe dans la proportion géométrique. Mais que fait cela au ſujet de la juſtice? Car, ni ſi je vends ma marchandiſe le plus haut que je puis, je ne fais tort à perſonne, à cauſe que l'acheteur l'a ainſi voulu & me l'a demandée; ni auſſi je n'offenſe perſonne, ſi je donne davantage de ce qui m'appartient à celui qui en mérite le moins, pourvu que je donne aux autres ce que je leur ai promis : ce que notre Sauveur confirme en quelque part de l'évangile. Ce n'eſt donc pas là une bonne diviſion de la juſtice, mais de l'égalité. Néanmoins il eſt peut-être

peut-être mal-aisé de nier tout-à-fait, que la justice ne consiste en quelqu'égalité, c'est à savoir en ceci seulement, qu'étant tous naturellement égaux, l'un ne s'attribue pas plus de droit, qu'il n'en accorde à autrui, s'il ne s'en est acquis, par des pactes préalables, quelque prérogative. Ce que je dis en passant contre cette distinction de la justice, bien qu'elle soit reçue presque de tous universellement; afin que personne ne pense qu'une injure soit autre chose, que le violement des pactes & de la foi promise, comme je l'ai définie ci-dessus.

VII. C'est une fort ancienne maxime, qu'on ne fait point d'injure à celui qui veut la recevoir. Mais voyons si nous en pourrons découvrir la vérité par nos principes. Je suppose donc que ce quelqu'un répute à injure, ait été fait de son consentement; il a permis qu'on ait fait, ce que les pactes précédens défendoient de faire. Mais puisqu'il l'a ainsi voulu, le pacte a été annullé; (comme il appert de l'article XV du chapitre précédent) donc le droit d'agir, comme il lui a plu, est retourné à celui qui s'en est servi; & par conséquent, il n'a rien fait contre le droit, ni il n'a point commis d'injure.

Qu'on ne fait point d'injure à celui qui veut la recevoir.

VIII. La troisième loi de nature est, qu'on ne permette point que celui qui, s'assurant de notre reconnoissance a commencé le premier à nous bien faire, reçoive de l'incommodité de sa franchise, & qu'on n'accepte un

Troisième loi de nature, touchant l'ingratitude.

bienfait qu'avec une disposition intérieure ; de faire ensorte que le bienfaiteur n'ait jamais de juste sujet de se repentir de sa bénéficence. Car sans cela, celui qui se mettroit le premier à bien faire, auroit peu de raison de prodiguer & de voir périr la plus belle chose du monde, qui est sans doute un bienfait. D'où il s'ensuivroit, qu'il ne se trouveroit plus de courtoisie parmi les hommes, & que toute l'amitié & la fidélité qui les lient en seroient ôtées ; qu'ils ne se prêteroient aucune assistance, & qu'il n'y auroit jamais aucun commencement aux civilités réciproques qui les assemblent. Ce qui étant, on demeureroit nécessairement dans l'état de guerre, qui est contre la loi fondamentale de nature. Or, d'autant que l'infraction de cette loi n'est pas un violement de sa foi & de ses promesses (car on ne suppose point qu'il en soit intervenu aucunes) elle n'a pas aussi accoutumé d'être nommée injure : mais parce que le bienfait & la rèconnoissance ont une relation réciproque, on lui donne le nom d'ingratitude.

Quatrième loi de nature, qu'il faut être accommodant.

IX. La quatrième loi de nature est, que chacun se rende commode & traitable aux autres. Pour mieux entendre cela, il faut remarquer, que les hommes qui doivent entrer en société, y apportent une merveilleuse diversité d'esprits, comme leurs affections sont diverses. Il en est de même d'eux, que des pierres qu'on assemble de diverse matière & de diverse figure, pour élever un grand

édifice : car tout ainsi qu'une pierre, dont la figure est raboteuse & irrégulière, qui se met en œuvre mal-aisément, & fait perdre aux autres plus de place qu'elle n'en occupe, si la dureté de sa matière ne permet point qu'elle soit taillée, est enfin rejettée comme mal-propre & incommode au bâtiment : pareillement un homme, qui, par la rudesse de son esprit, veut retenir des choses qui lui sont superflues, & ôter à autrui ce qui lui seroit nécessaire, qui demeure opiniâtre & incorrigible, devient à charge, fâcheux, & incommode à tout le monde, très-mal-propre à entrer dans la société civile. En effet, puisque ce n'est pas tant seulement avec juste raison, mais par quelque nécessité naturelle, que chacun s'efforce de tout son possible d'acquérir les choses nécessaires à sa conservation ; s'il se rencontre quelqu'un, qui s'opiniâtre à retenir les superflues, ce sera par sa faute que la guerre en naîtra ; parce que rien ne l'oblige à émouvoir cette dissension. Il choque en ce déraisonnable procédé la loi fondamentale de nature ; suivant laquelle je tire cette conclusion, comme démontrée, que chacun doit se rendre souple & maniable aux intérêts d'autrui, qui ne renversent pas les siens propres & nécessaires. Celui qui enfreint cette loi est barbare, ou pour m'expliquer plus doucement, fâcheux, & incommode à la société civile.

X. La cinquième loi de nature est, qu'il Cinquième

loi de nature, touchant la clémence. faut pardonner les fautes passées à celui qui s'en repent & qui en demande pardon, en prenant toutefois des assurances pour l'avenir. Le pardon du passé, ou la rémission de l'offense, n'est autre chose que la paix qu'on accorde à celui qui la demande, plein de repentir d'une action par laquelle il provoquoit à la guerre. Mais la paix qu'on accorde à une personne qui ne se repent point, c'est-à-dire, qui conserve un cœur ennemi, ou qui ne donne point des assurances pour l'avenir, n'est pas tant une paix, qu'un effet honteux de la crainte : & par conséquent, ce n'est pas la nature qui la nous ordonne. Au reste, celui qui ne veut pas pardonner à une personne qui se repent, & qui lui donne pour l'avenir toutes les assurances qu'il doit desirer, montre en cette obstination que c'est la paix qui lui désagrée. Ce que je tiens entièrement contraire aux loix de la nature.

Sixième loi de nature, que les punitions ne regardent que le tems à venir.

XI. La sixième loi de la nature est, qu'en la vengeance ou imposition des peines, il ne faut pas regarder au mal passé, mais au bien à venir. C'est-à-dire, qu'il n'est permis d'imposer quelque peine, à autre dessein qu'à celui de corriger le coupable, ou de rendre meilleurs ceux à qui le supplice servira d'exemple. Je confirme cela, premièrement de ce que par la loi naturelle démontrée en l'article précédent, chacun est obligé de pardonner à autrui, pourvu qu'il prenne des précautions pour l'avenir. D'ailleurs, parce

que la vengeance, lorſqu'elle ne regarde que le tems paſſé, n'eſt autre choſe qu'un triomphe, & qu'une gloire d'eſprit qui n'aboutit à aucune fin: (car on ne conſidère que le paſſé, & la fin doit toujours regarder l'avenir.) Or ce qui ne tend à aucune fin certaine, eſt vain & tout-à-fait inutile. La vengeance, qui ne regarde pas l'avenir, procède d'une vaine gloire, & s'exerce contre toute raiſon. Mais d'offenſer quelqu'un ſans raiſon, c'eſt introduire la guerre dans le monde, & renverſer la loi fondamentale de nature. C'eſt donc un précepte de la nature, que d'uſer de prévoyance en la vengeance des injures, ſans avoir d'égard au paſſé; & l'infraction de cette loi eſt ce qu'on nomme cruauté.

XII. Or, d'autant que ſur toutes choſes les témoignages de haine & de mépris excitent les diſputes & les querelles, enſorte qu'il s'en trouvent pluſieurs qui aimeroient mieux perdre la vie, & à plus forte raiſon ſe priver de la paix, que ſouffrir une injure; il s'enſuit que la nature ordonne en ſa loi ſeptième, que perſonne ne témoigne ou ne donne à connoître à autrui, par aucune de ſes actions ou de ſes paroles, ni par le rire, le geſte, ou la contenance de ſon viſage, qu'il le hait, ou qu'il le mépriſe. Le violement de cette loi ſe nomme outrage. Mais bien qu'il n'y ait rien de ſi ordinaire que les outrages dont les plus forts offenſent les plus foibles, & que les juges jetent ſouvent contre les criminels des

Septième loi de nature, contre les outrages.

brocards & des railleries, qui ne font rien à la queſtion, ni à l'exercice de leur judicature, ſi eſt-ce que ces perſonnes-là violent la loi de nature, & doivent être tenues pour outrageuſes.

Huitième loi de nature, contre l'orgueil.

XIII. Il n'appartient pas à l'état de nature, mais à celui de la politique, de vuider la queſtion de la dignité & du mérite entre deux hommes qui diſputent de la préférence, ni même ce n'eſt pas une choſe qui tombe en queſtion dans l'état de nature : car j'ai fait voir ci-deſſus, chapitre premier, article III, que naturellement tous les hommes ſont égaux entr'eux ; & par ainſi que toute l'inégalité qui règne maintenant parmi eux, & qui ſe tire des richeſſes, de la puiſſance, ou de la nobleſſe des maiſons, vient de la loi civile. Je ſais bien qu'Ariſtote, au livre premier de ſes politiques, établit comme un fondement de toute cette ſcience, qu'il y a des hommes que la nature a faits dignes de commander, & d'autres qui ne ſont propres qu'à obéir : comme ſi la qualité de maître & de ſerviteur n'étoit pas introduite du conſentement des hommes, mais par une diſpoſition, ou par une imperfection naturelle. Mais ce fondement, outre qu'il eſt contre la raiſon, l'expérience auſſi lui eſt toute contraire. Car il n'y a perſonne ſi ſtupide, qui ne s'eſtime aſſez capable de ſe conduire, & qui aime mieux ſe laiſſer gouverner à quelqu'autre. Et s'il falloit que les plus forts &

les plus sages combattissent pour le commandement, je ne sais si ces derniers l'emporteroient. Soit donc que les hommes soient naturellement égaux entr'eux, ou qu'ils ne le soient pas, il faut reconnoître une égalité; parce que s'ils sont inégaux, ils entreront en querelle, & combattront pour le gouvernement, & la nécessité les obligeant enfin d'entendre à un accord, en la paix qui se fera ils se tiendront pour égaux. C'est pourquoi j'établis cette maxime comme la huitième loi de nature, qu'on estime tous les hommes naturellement égaux. A laquelle loi, l'orgueil, est tout contraire.

Neuvième loi de nature, touchant la modestie.

XIV. Comme il étoit nécessaire pour la conservation de chaque particulier, qu'il cédât de quelques-uns de ses droits : aussi il n'est pas moins important à ce même dessein, qu'il se réserve la possession de certains droits inaliénables : par exemple, celui de défendre sa personne, de jouir de la liberté, de l'air, de l'eau, & de toutes les autres commodités nécessaires à la vie. De même donc que ceux qui font une paix entr'eux, retiennent quantité de droits communs, & en acquièrent de propres, c'est aussi une règle de la nature que je mets au neuvième rang, » qu'on accorde à tous les autres les priviléges qu'on demande pour soi-même «. Autrement ce seroit en vain qu'on auroit reconnu l'égalité, que nous avons établie en l'article précédent. Car qu'est-ce autre chose, je vous prie, reconnoître en con-

tractant une société que les personnes sont égales, que de leur attribuer choses égales, sans laquelle condition rien ne les forçoit de se réunir en une société civile? Or par ces choses égales, que je veux qu'on distribue entre des égaux, je n'entends que des proportionnées. L'observation de cette loi se doit nommer modestie, & l'infraction est un certain dérèglement de pensées qui produit l'avarice, l'insolence, & tous ces autres vices qui ne regardent point la mesure & la modération de la modestie.

Dixième loi de nature, touchant l'équité, ou contre l'acception des personnes.

XV. La dixième loi de nature commande à chacun de rendre la justice avec une distribution égale de faveur aux deux parties. Par la loi précédente il est défendu que nous ne nous attribuions point plus de droit de nature, que nous n'en accordons aux autres. Nous pouvons nous en réserver moins, si bon nous semble, & c'est quelquefois un effet de modestie. Mais quand il s'agit de distribuer le droit à autrui, cette loi-ci nous défend de favoriser l'un plus que l'autre : car cela est contre l'égalité naturelle, & l'on fait tort à celui que l'on postpose par ce mépris qu'on témoigne de sa personne. Or est-il que cette sorte d'outrage heurte la loi de nature, comme je l'ai déjà prouvé. L'observation de cette loi se nomme équité, & quand on l'enfreint, on tombe dans l'acception des personnes.

Onzième loi de nature, touchant ce

XVI. Je recueille la loi onzième de cette précédente. Il se faut servir en commun, (s'il

ſe peut) des choſes qui ne peuvent pas être diviſées, & cela au gré de celui qui en a beſoin, ſi la quantité le permet: mais ſi elle ne ſouffre pas que chacun en prenne autant que bon lui ſemble, il faut qu'on en uſe avec meſure, & proportionnément au nombre de ceux qui ont à s'en ſervir. Car autrement on ne pourroit pas garder cette égalité, laquelle j'ai démontré ci-deſſus que la nature nous enſeigne.

qu'il faut avoir en commun.

XVII. Pareillement, ſi la choſe dont on a à ſe ſervir ne peut être diviſée, ni poſſédée en commun, la douzième loi de nature ordonne, qu'on s'en ſerve tour à tour, ou qu'on la donne au ſort, & que même en l'uſage alternatif on jette le ſort, à qui en aura le premier la poſſeſſion. Car en cette conjoncture auſſi il faut avoir égard à l'égalité, & on ne peut point trouver d'autre moyen de la garder que celui du haſard.

Douzième loi de nature, touchant ce qu'il faut diviſer par ſort.

XVIII. Or il y a de deux ſortes de haſard, l'une eſt arbitraire, & l'autre eſt naturelle. Le ſort arbitraire, eſt celui qui eſt jeté du conſentement des parties, & qu'on laiſſe à la conduite de la fortune. Le ſort naturel eſt la primogéniture, & la préocupation. De manière que les choſes, qui ne peuvent être diviſées, ni poſſédées en commun, doivent demeurer à celui qui s'en eſt ſaiſi le premier; & par la même raiſon les biens d'un père viennent à l'aîné de ſes enfans, s'il n'avoit auparavant fait tranſport de ce droit. Je mets donc ce

Treizième loi de nature, du droit d'aîneſſe & de la préocupation.

droit d'aîneſſe pour la treizième loi de nature.

Quatorzième loi de nature, que les médiateurs de la paix doivent jouir d'une ſûreté inviolable.

XIX. La quatorzième loi de nature eſt, que ceux qui s'entremettent pour procurer la paix, doivent jouir d'une ſûreté inviolable. Car la même raiſon qui nous perſuade la pourſuite de quelque fin, nous porte auſſi à la recherche de tous les moyens néceſſaires à y parvenir. Or la première choſe que le bon ſens nous dicte eſt la paix, toutes les autres ne ſont que des moyens pour l'acquérir : mais ſur-tout la médiation, & cette ſûreté que nous voulons maintenant donner aux médiateurs, comme une prérogative fondée dans l'une des principales loix de nature.

Quinzième loi de nature, qu'il faut établir des arbitres des différens.

XX. Au reſte, d'autant qu'il pourroit arriver, que bien que les hommes demeuraſſent d'accord de toutes ces loix de nature, & tachaſſent de les obſerver, néanmoins des difficultés & des diſputes naîtroient tous les jours en ce qui regarde leur uſage, & l'application qui s'en doit faire aux occurrences particulières; de ſorte que de cette queſtion du droit, ſi une certaine action a été contre la loi, ou non, les parties qui ſe tiendroient léſées, pourroient en venir aux mains. Pour remédier à cet inconvénient, & conſerver le bien de la paix, ne ſe pouvant choiſir une voie plus équitable, il eſt néceſſaire que les deux parties, qui ſont en différent, conviennent d'un tiers & s'obligent par des pactes réciproques de ſe tenir au jugement qu'il pronon-

tera ſur la choſe controverſée ; & cette perſonne, choiſie du commun conſentement, ſe nomme un arbitre. Duquel raiſonnement je tire cette quinzième règle de la loi de nature, qu'il faut que les deux parties, qui ſont en conteſtation du droit, ſe ſoumettent à l'arbitrage d'une perſonne tierce & déſintéreſſée.

Seizième loi de nature, que perſonne ne peut être juge de ſa propre cauſe.

XXI. Or dès-là, que ce juge ou cet arbitre a été choiſi des parties pour terminer leur différent, il ne faut point que ce ſoit l'un des plaidans : car on préſume que chacun cherche naturellement ſes propres avantages, & ne regarde à la juſtice que par accident, à cauſe du bien de la paix ; de ſorte qu'il ne pourroit pas ſi préciſément obſerver cette égalité preſcrite par la loi de nature, comme feroit un troiſième. D'où s'enſuit cette ſeizième maxime : que perſonne ne doit être juge, ou arbitre de ſa propre cauſe.

Dix-ſeptième loi de nature, que les arbitres ne doivent point eſpérer de récompenſe des parties.

XXII. J'en tire auſſi cette dix-ſeptième loi de nature : qu'il ne faut point que celui-là ſoit arbitre, qui a à eſpérer plus d'avantage, ou de gloire de la victoire de l'une que de l'autre partie. Car c'eſt la même raiſon que j'ai apportée en la loi précédente.

Dix-huitième loi de nature, touchant les témoins.

XXIII. Mais quand il eſt queſtion du fait, c'eſt à l'arbitre qui prête une égale croyance aux parties, qui aſſurent des choſes contradictoires, de ne croire à l'un ni à l'autre. Il faut donc s'en tenir à un troiſième, à un quatrième, ou à pluſieurs, ſur le rapport deſquels on prononce du fait, au défaut de preuves

plus manifestes. Et ainsi ce sera la dix-huitième loi de nature, que les juges & les arbitres donnent leur sentence suivant le dire des témoins qui semblent ne favoriser aucune des parties, lorsqu'ils ne découvrent pas des indices du fait plus assurés.

Dix-neuvième loi de nature, qu'on ne fait aucun pacte avec un arbitre.

XXIV. De la définition que j'ai donnée de l'arbitre, il sera très-aisé de comprendre, qu'il ne doit être intervenu aucun pacte, ni aucune promesse entre l'arbitre & les parties dont il est juge, par où il soit obligé de prononcer en faveur de l'une d'elles; ni même par où il se soit obligé en général de régler son jugement à ce qui est de la justice, ou à ce qui lui semble en être. Il est vrai que l'arbitre s'est obligé par la loi de nature, dont j'ai fait mention en l'article XV, de donner une sentence qu'il estime juste. A laquelle obligation de la loi, le pacte ne peut rien ajouter davantage; & par conséquent le pacte seroit inutile. D'ailleurs, si le juge prononçant un jugement inique, assuroit qu'il est très-équitable, & si ce prétendu nouveau pacte n'étoit invalide, la controverse demeureroit indécise après la sentence prononcée, ce qui est directement contraire à la constitution de l'arbitre, qui a été choisi des parties, en sorte qu'elles se sont obligées réciproquement de ratifier sa sentence. Ce sera donc ici la dix-neuvième loi de nature, qu'un arbitre doit être libre en son jugement.

Vingtième loi de natu-

XXV. Au reste, vu que les loix de nature

ne font autre chose que des maximes du bon sens ; de sorte que si quelqu'un ne tâche de se conserver la faculté de bien raisonner, il ne peut pas les observer ; il est manifeste que celui qui fait à escient des choses qui obscurcissent l'usage de la raison, se rend de gaieté de cœur coupable envers les loix de nature. Car il n'importe que quelqu'un manque à son devoir, ou qu'il s'occupe de son bon gré à des choses qui l'empêcheront de le faire. Or est-il que ceux-là pervertissent leur raison, qui font des choses dont ils se troublent la raison, & tirent leur ame de son assiette naturelle, comme il arrive manifestement à ceux qui s'adonnent à l'ivrognerie, & qui s'ensevelissent dans le vin & les viandes. Donc l''ivrognerie pèche contre la vingtième loi de nature.

re, contre l'ivrognerie & tout ce qui empêche l'usage de la raison.

XXVI. Peut-être que quelqu'un, qui aura remarqué l'artifice avec lequel les règles précédentes sont tirées de cette maxime fondamentale de la raison, qui nous porte naturellement à procurer notre conservation, me dira que la déduction de ces loix est si mal-aisée, qu'il ne faut pas s'imaginer que le vulgaire les puisse connoître, & que par conséquent elles ne l'obligeront pas. Car les loix n'obligent, & ne sont proprement loix qu'en tant qu'elles sont connues. A cela je répondrai, qu'il est vrai que l'espérance, que la crainte, la colère, l'avarice, l'orgueil, & les autres perturbations de l'ame empêchent, tandis qu'elles dominent,

Règle pour connoître d'abord, si ce que nous ferons sera contre la loi de nature, ou non.

qu'on ne découvre les loix de nature. Mais au reste qu'il n'y a personne qui n'ait quelquefois de bons intervalles, & qui ne jouisse de quelque sérénité d'esprit. Alors il n'y a rien de si aisé à qui que ce soit, pour si rude & ignorant qu'il puisse être, que de connoître ces loix de nature; & cela par une méthode bien courte, c'est qu'on se mette en la place de celui envers lequel on est en doute si l'on observera le droit de nature, en ce que l'on veut entreprendre qui le touche. Car on remarquera d'abord que les passions, qui poussoient à une action, se mettant dans l'autre bassin de la balance la tiendroient en équilibre, & empêcheront de passer outre. Cette règle non seulement est aisée, mais il n'y a rien de si connu qu'elle, témoin ce dire si commun, » qu'il ne faut point faire à autrui, ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit à nous-mêmes «.

Les loix de nature n'obligent que devant le tribunal de la conscience.

XXVII. Or, d'autant que la plupart des hommes, par un desir déréglé qui les pousse à la recherche de leurs commodités présentes, sont peu propres à observer toutes ces loix de nature, quoi qu'ils les connoissent & les avouent : s'il arrivoit que quelques-uns, plus modestes que les autres, s'adonnassent à cette équité, & à cette condescendance que la droite raison leur dicte, sans que les autres fissent le même, ils se conduiroient, à mon avis, fort déraisonnablement : car bien loin de se procurer la paix, ils se précipiteroient inconsi-

dérément dans une ruine certaine, & se donneroient en proie à ceux qui se moquent du bon sens & de la justice. Il ne faut donc pas estimer que la nature, c'est-à-dire la raison, nous oblige à mettre en œuvre * toutes ses maximes, en cet état où les autres hommes méprisent de les pratiquer. Cependant nous ne laissons pas d'être tenus à conserver une disposition intérieure de les mettre en usage, toutes fois & quantes que leur pratique nous conduira apparemment à la fin qu'elles se proposent. Et ainsi il faut conclure que la loi de nature oblige toujours devant le tribunal, comme on parle, de la conscience: mais non pas toujours en l'extérieur, si ce n'est lorsque cela peut se faire en toute sûreté, & sans en encourir de danger.

* [*Toutes ces maximes*]. » Voire parmi ces loix il y en a, desquelles l'omission en l'état de nature vaut mieux (pourvu qu'elle ait pour but la paix & la conservation propre) que si on les observoit ponctuellement. En ces occasions, enfreindre la loi de nature c'est en être le protecteur. Celui qui emploie toutes sortes de moyens contre ceux qui font le même, qui ôte à ceux qui ravissent, ne fait rien contre la justice. Au contraire, pratiquer en tems de guerre ce qui seroit tenu en tems de paix pour une action de modestie & de modération, c'est commettre une lâcheté, & se trahir soi même. Mais il y a de certaines loix naturelles, dont l'exercice ne cesse point, même Remarque.

en tems de guerre. Car je ne comprends pas, à quoi servent à un homme pour le bien de la paix, & pour la conservation propre, l'ivrognerie & la cruauté, je veux dire cette vengeance qui ne regarde pas un bien avenir. En un mot, dans l'état de nature, il ne faut pas mesurer le juste & l'injuste par les actions, mais par le dessein & la conscience de celui qui les pratique. Ce qu'il faut faire nécessairement, ce qu'on fait en desirant la paix, ce à quoi on se résout pour sa conservation particulière, est toujours fait avec grande justice. Hors delà, tous les dommages qu'on cause à un homme sont autant d'enfreintes de la loi de nature, & de péchés contre la majesté divine.

Qu'on viole quelquefois les loix de nature, par une action que les autres loix permettent.

XXVIII. On peut enfreindre les loix qui obligent la conscience, non-seulement par une action qui leur est opposée, mais aussi par une qu'elles permettent, s'il arrive que celui qui la commet aie une opinion contraire. Car encore que l'action soit en elle-même conforme aux loix, il n'en est pas ainsi de la conscience.

Que les loix de nature sont immuables.

XXIX. Les loix de nature sont immuables & éternelles. Ce qu'elles ont une fois défendu, ne peut jamais devenir licite; & ce qu'elles ont commandé ne peut jamais être defendu. Car il n'arrivera jamais que l'orgueil, que l'ingratitude, que l'infidélité ou l'injure, l'inhumanité, & les outrages soient des choses permises, ni que les vertus opposées soient des choses défendues, si vous les prenez pour des

des diſpoſitions intérieures de l'ame, c'eſt-à-dire, ſi vous les conſidérez devant le ſecret reſſort de la conſcience, où ſeulement elles obligent & prenent le titre de loix. Mais bien que les actions puiſſent être tellement diverſifiées par les circonſtances & par les loix civiles, que celles qui ont été juſtes en une ſaiſon, deviendront injuſtes en une autre; & que celles qu'on aura tenues en un tems pour raiſonnables, ſeront eſtimées abſurdes en un autre. Néanmoins la raiſon ne change jamais cette dernière fin qne nous avons établie de la paix & de la défenſe, ni les moyens que nous avons donnés pour y parvenir, c'eſt à ſavoir, ces vertus ou habitudes intellectuelles, qui ne peuvent être effacées par la coutume, ni abrogées par la loi civile.

XXX. De tout ce diſcours il appert, combien les loix naturelles ſont aiſées à remarquer : car elles ne demandent qu'un ſimple, mais vrai & conſtant effort de la connoître. Celui qui le contribue doit être nommé juſte. Car en ce qu'il tâche de tout ſon poſſible, & s'étudie de régler toutes ſes actions aux préceptes de nature, il montre clairement la bonne volonté qu'il a de les accomplir, qui eſt tout ce à quoi la nature raiſonnable nous oblige. Or celui-là mérite le titre de juſte, qui a fait tout ce à quoi il étoit obligé.

Que celui eſt juſte, qui tâche d'accomplir les loix de nature.

XXXI. Tous les auteurs demeurent d'accord en ce point, que la loi de nature eſt la même que la loi morale. Voyons quelles

Que la loi de nature & la loi morale ſont une même choſe.

ſont les raiſons qui prouvent cette vérité. Il faut donc ſavoir que ces termes de bien & de mal ſont des noms impoſés aux choſes, afin de témoigner le deſir ou l'averſion de ceux qui leur donnent ce titre. Or les appétits des hommes ſont très-divers, ſuivant que leurs tempéramens, leurs coſtumes, & leurs opinions ſe rencontrent divers ; comme il eſt tout manifeſte aux choſes qui tombent ſous les ſens, ſous le goût, ſous l'odorat, ou ſous l'attouchement ; mais encore plus en celles qui appartiennent aux actions communes de la vie, en laquelle ce que l'un loüe & nomme bon, l'autre le blâme & le tient pour mauvais ; voire le même homme en divers tems approuve le plus ſouvent, & condamne la même choſe. Mais de cette diſcordance il eſt néceſſaire qu'il arrive des diſſentions, des querelles & des batteries. Les hommes donc demeurent en l'état de guerre, tandis qu'ils meſurent diverſement le bien & le mal, ſuivant la diverſité des appétits qui domine en eux. Et il n'y en a aucun qui ne reconnoiſſe aiſément que cet état-là, dans lequel il ſe voit, eſt mauvais, & par conſéquent que la paix eſt une bonne choſe. Ceux donc qui ne pouvoient pas convenir touchant un bien préſent, conviennent en ce qui eſt d'un autre à venir ; ce qui eſt un effet de la ratiocination : car les choſes préſentes tombent ſous les ſens, mais les futures ne ſe conçoivent que par le raiſonnement. De ſorte que la

raison nous dictant que la paix est une chose desirable, il s'ensuit, que tous les moyens qui y conduisent ont la même qualité, & qu'ainsi la modestie, l'équité, la fidélité, l'humanité, la clémence (que nous avons démontrées nécessaires à la paix) sont des vertus & des habitudes qui composent les bonnes mœurs. Je conclus donc, que la loi de nature commande les bonnes mœurs & la vertu, en ce qu'elle ordonne d'embrasser les moyens de la paix, & qu'à juste titre elle doit être nommée loi morale.

D'où vient donc que ce qui a été dit de la loi de nature, n'est pas le même que ce que les philosophes enseignent touchant les vertus.

XXXII. Mais d'autant que les hommes ne peuvent dépouiller entièrement cet appétit brutal, qui leur fait préférer les biens présens (quoi que suivis infailliblement de plusieurs accidens imprévus) aux futurs, il leur arrive qu'encore qu'ils s'accordent tous en la louange des vertus mentionnées, toutefois ils ne demeurent pas d'accord de leur nature, & de ce en quoi chacune d'elles consiste. Car dès qu'une bonne action de quelqu'un déplaît à un autre, cettui-ci lui impose le nom du vice auquel elle a quelque rapport: comme au contraire les méchancetés pour lesquelles on a de la complaisance sont revêtues du nom de quelque vertu qui en approche, & qui en a de l'air, s'il le faut ainsi dire. Delà vient qu'une même action est louée de ceux-ci, & est nommée vertu, pendant que ces autres lui font le procès & la nomment un vice. Mais ce qui est de plus fâcheux, c'est que les

philoſophes n'ont juſques ici point trouvé de remède à ce déſordre. Car ne prenant pas garde, que la bonté des actions conſiſte en cet égard, & en cette ordination qu'elles retiennent au bien de la paix; que la malice au rebours & la défectuoſité des actions ſe trouvent en ce qu'elles tendent à la diſcorde, ils ont bâti une philoſophie morale, diverſe de la loi morale, & toute pleine de honteuſes contradictions. Ils ont voulu que la nature des vertus fût poſée dans une certaine médiocrité entre deux vices extrêmes; & que les vices logeaſſent au bout de ces extrêmités; ce qui eſt évidemment faux. Car on loue la hardieſſe, & on la tient pour une vertu ſous le nom de vaillance, quelqu'extrême qu'elle puiſſe être, pourvu que la cauſe en ſoit approuvée. Pareillement la quantité de ce qu'on donne, grande, petite ou médiocre, n'eſt pas ce qui fait la libéralité, mais la cauſe pour laquelle on l'exerce. Ce n'eſt pas auſſi une injuſtice, ſi je donne du mien à un autre plus que je ne dois. Je dis donc que les loix de nature ne ſont autre choſe que des ſommaires & des abrégés de la philoſophie morale, de laquelle j'ai touché en cet endroit quelques préceptes, ne m'arrêtant qu'à ceux qui regardent notre conſervation contre les dangers qui naiſſent de la diſcorde. Mais il y a divers autres préceptes du bon ſens outre ceux-ci, deſquels ſe puiſent quantité d'autres vertus excellentes. Par exemple, la tempérance eſt

fondée sur une maxime de la droite raison, à cause que par l'intempérance on tombe dans des dispositions, & on abrége le cours de la vie. La vaillance aussi, qui est une faculté de résister puissamment aux dangers présens, auxquels il seroit plus mal-aisé d'esquiver, qu'il n'est difficile de les vaincre, est une vertu qui s'appuie toute sur la raison; car elle sert de moyens pour la conservation de celui qui use de résistance.

XXXIII. J'avoue cependant que les loix que nous avons nommées de nature, ne sont pas des loix à parler proprement, en tant qu'elles procèdent de la nature & considérées en leur origine. Car elles ne sont autre chose que certaines conclusions tirées par raisonnement touchant ce que nous avons à faire ou à omettre : mais la loi, à la définir exactement, est le discours d'une personne, qui avec autorité légitime commande aux autres de faire, ou de ne pas faire quelque chose. Toutefois les loix de nature méritent d'être nommées proprement des loix, en tant qu'elles ont été promulguées dans les écritures saintes avec une puissance divine, comme je le ferai voir au chapitre suivant : or cette sainte écriture est la voix de Dieu tout puissant & très-juste monarque de l'univers.

Que la loi de nature n'est pas loi à parler proprement, sinon en tant qu'elle est contenue dans la sainte écriture.

CHAPITRE IV.

Que la loi de nature est une loi divine.

SOMMAIRE.

I. La loi de nature & morale, est la loi divine. II. Ce qui est confirmé en général par l'écriture. III. Et en particulier eu égard à la loi fondamentale de chercher la paix. IV. Et à cette autre première loi de nature, qui commande d'abolir la communauté des biens. V. Et à la deuxième, de garder la foi promise. VI. Et à la troisième, de la reconnoissance des bienfaits. VII. Et à la quatrième, de la condescendance. VIII. Et à la cinquième, de la miséricorde. IX. Et à la sixième, que les peines regardent seulement l'avenir. X. Et à la septième, contre les outrages. XI. Et à la huitième, contre l'orgueil. XII. Et à la neuvième, touchant la modestie. XIII. Et à la dixième, contre l'acception des personnes. XIV. Et à l'onzième, de posséder en commun ce qui ne se peut diviser. XV. Et à la douzième, touchant la division par sort. XVI. Et à la quinzième, touchant le choix d'un arbitre. XVII. Et à la dix-septième, que les arbitres ne doivent point tirer de récompense de leur jugement. XVIII. Et à la dix-huitième, touchant l'usage des témoins. XIX. Et à la vingtième, contre l'ivrognerie. XX. Eu égard aussi à ce qui a été dit, que la loi de nature étoit

éternelle. XXI. Et qu'elles regardoient la conscience. XXII. Qu'elles étoient aisées à observer. XXIII. Enfin eu égard à cette règle, par laquelle on peut connoître d'abord, si quelque chose est contre la loi de nature, ou non. XXIV. Que la loi de Christ est la loi de nature.

I. Ce n'est pas sans sujet, qu'on nomme la loi naturelle & morale, divine. Car la raison, qui n'est autre chose que la loi de nature, est un présent que Dieu a fait immédiatement aux hommes, pour servir de règle à leurs actions. Et les préceptes de bien vivre qui en dérivent, sont les mêmes que la majesté divine a donnés pour loix de son royaume céleste, & qu'il a enseignés en la révélation de la grace par notre Seigneur Jésus-Christ, par ses saints prophètes, & par ses bienheureux apôtres. Je tâcherai donc en ce chapitre de confirmer par des passages de la sainte écriture les conclusions que j'ai tirées ci-dessus par mon raisonnement touchant la loi de nature.

La loi de nature & morale est la loi divine.

II. Et tout premièrement je recueillirai les passages dans lesquels il est dit, que la loi divine est fondée sur le bon sens & la droite raison. Psal. 37, 30, 31. *La bouche du juste devisera de sapience, & sa langue prononcera ce qui est de droit. La loi de son Dieu est en son cœur.* Jerem. 31, 33. *Je mettrai ma loi au-dedans d'eux, & l'écrirai en leur cœur.* Psal. 19, 8. *La loi de l'Eternel est entière,*

Ce qui est confirmé en général par l'écriture.

restaurant l'ame : le témoignage de l'Eternel est assuré, donnant sapience au simple. 9. *Les mandemens de l'Eternel sont droits, réjouissans le cœur : le commandement de l'Eternel est pur, faisant que les yeux voient.* Deut. 30, 11. *Ce commandement ici que je te commande aujourd'hui, n'est point trop haut pour toi, & n'en est point loin.* 14. *Car cette parole est fort près de toi, en ta bouche, & en ton cœur, pour la faire.* Psal. 119, 34. *Donne-moi intelligence, & je garderai ta loi, & l'observerai de tout mon cœur.* 105. *Ta parole sert de lampe à mon pied, & de lumière pour mon sentier.* Prov. X. *Des lèvres de l'homme entendu se trouve la sapienee. Les sages font réserve de science. La langue du juste est argent d'élite. Les lèvres du juste en repaissent plusieurs.* En S. Jean, chap. I. Christ le promulgateur de la loi de grace est nommé la parole ; & au verset 9, il est dit *la vraie lumière qui illumine tout homme venant au monde.* Toutes lesquelles façons de parler sont des descriptions de la droite raison, dont nous avons montré ci-dessus que les maximes étoient des loix naturelles.

Et en particulier, eu égard à la loi fondamentale de rechercher la paix.

III. Or que cette loi fondamentale de nature, à savoir, qu'il faut rechercher la paix, soit aussi un sommaire de la loi divine, il est tout manifeste par les passages suivans. Rom. 3, 17. *La justice* (qui est un abrégé de la loi) est nommée *la voie de paix.* Psal. 85, 11. *Justice & paix se sont entrebaisées.* Matth. 5, 9. *Bien-*

heureux sont ceux qui procurent la paix ; car ils seront appellés enfans de Dieu. Et S. Paul en l'épitre aux Hébreux chap. 6, verset dernier, après avoir dit de Jésus-Christ notre législateur, *qu'il étoit fait souverain sacrificateur éternellement à la façon de Melchisedech*, ajoute ensuite, *que ce Melchisedech étoit roi de Salem, Sacrificateur du Dieu souverain.* Et au verset 2, il dit, *que le premier titre est interprété roi de justice, & puis aussi roi de Salem, c'est-à-dire, roi de paix* D'où il appert que Christ en son royaume, rassemble en un la paix & la justice. Ps. 33, 15. *Détournes-toi du mal, & fais le bien, cherches la paix & la poursuis.* Isa. 9, 5. *L'enfant nous est né, le fils nous a été donné, & l'empire a été posé sur son épaule, & on appellera son nom l'Admirable, le Conseiller, le Dieu fort & puissant, le père d'Eternité, le prince de Paix.* Isa. 52, 7. *Combien sont beaux sur les montagnes les pieds de celui qui apporte bonnes nouvelles, & qui publie la paix, qui apporte bonnes nouvelles touchant le bien, & qui publie le salut, qui dit à Sion, ton Dieu règne.* Luc 2, 14. En la nativité de notre Seigneur, les anges chantent ce cantique, *gloire soit à Dieu, ès cieux très-haut, & en terre paix, envers les hommes de bonne volonté.* En Isa. 53. L'évangile est nommé la *doctrine de paix* : & au chap. 59, 8. La *justice* est dite le chemin de la paix. Ils *ne connoissent point le chemin de paix, & en leurs ornières il n'y a point de ju-*

gement. Michée 5. 5. parlant du Messie dit: *il se maintiendra, & gouvernera par la force de l'Eternel, & avec la magnificence du nom de l'Eternel son Dieu. Il sera magnifié jusques aux bouts de la terre, & cettui-là sera la paix.* Prov. 31. *Mon fils ne mets point en oubli mon enseignement, & que ton cœur garde mes commandemens, car ils t'apporteront longueur de jours, & années de vie, & prospérité.*

Et à cette autre première loi de nature, qui commande d'abolir la communauté des biens.

IV. Quant à ce qui touche la première loi, d'ôter la communauté de toutes choses, & d'introduire le mien & le tien, les discours d'Abraham à Loth, nous enseignent combien cette communauté est préjudiciable à la paix, Gen 13, 8. *Je te prie qu'il n'y ait point de débat entre moi & toi, ni entre mes pasteurs & les tiens. Car nous sommes frères. Tout le pays n'est-il pas à ton commandement? Séparestoi, je te prie, d'avec moi.* D'ailleurs, tous les passages de l'écriture sainte, où l'invasion du bien d'autrui est défendue : comme, *tu ne tueras point; tu ne déroberas point, tu ne paillarderas point*, prouvent la distinction des biens : car ils supposent que le droit de tous sur toutes choses est ôté.

Et à la deuxième, de garder la foi promise.

V. Les mêmes commandemens établissent la deuxième loi de nature qui regardent la foi promise. Car qu'est-ce autre chose, *tu n'envahiras point le bien d'autrui*, que de dire, tu n'envahiras point ce qui a cessé d'être à toi par ton contrat? Mais le passage du pseaume 15, 5, est formel sur cette matière; *Eter-*

nel, demande le prophète, *qui est-ce qui séjourneras en ton tabernacle?* Et il lui est répondu, *celui qui chemine en intégrité, & que s'il a juré, fusse à son dommage, il n'en changera rien.* Prov. 6, 1. *Mon fils, si tu as pleigé quelqu'un envers ton intime ami, où si tu as frappé en la paume à l'étranger, tu es enlacé par les paroles de ta bouche.*

VI. Les passages suivans confirment la troisième loi contre l'ingratitude. Deut. 25, 4. *Tu n'emmuseleras point le bœuf lorsqu'il foule le grain.* Ce que l'apôtre S. Paul applique aux hommes, 1. Cor. 9, 9, & Salomon Prov. 17, 13. *Celui qui rend le mal pour le bien, le mal ne départira point de sa maison.* Et Deut. 20, 10, 11. *Quand tu approcheras d'une ville pour la combattre, tu lui présenteras la paix. Lors si elle te fait réponse de paix, & t'ouvre les portes, tout le peuple qui se trouvera en icelle, te sera tributaire, & te servira.* Prov. 3, 29. *Ne machine point de mal contre ton prochain, vu qu'il habite en assurance avec toi.*

Et à la troisième, de reconnoissance des bienfaits.

VII. Quant à la loi de la condescendance & de la courtoisie, ces commandemens divins s'y conforment. Exod. 23, 4, 5. *Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi, ou son âne égaré, tu ne faudras point de le lui ramener. Si tu vois l'âne de celui qui te hait, gissant sous son fardeau, tu te deporteras de le lui laisser-là, tu le releveras avec lui.* vers. 9. *Tu n'opprimeras point l'étranger.* Prov. 3, 30. *N'ayez*

Et à la quatrième, de la condescendance.

point de procès sans occasion avec aucun ; sinon qu'il t'ait fait le premier quelque mal. Prov. 12, 26. *Celui-là est juste qui néglige son bien propre pour l'amour de son prochain.* Prov. 15, 18. *L'homme furieux, émeut, débat ; mais l'homme tardif à colère appaise la noise.* Prov. 18, 24. *Que l'homme ayant des intimes amis se tienne à leur amitié ; vu qu'il y a tel ami qui est plus conjoint que le frère.* Ce que la parabole du Samaritain, qui eût pitié du Juif blessé par les voleurs, confirme en S. Luc, chap. 10. Et à quoi regarde le commandement de Christ, Matthieu 5, 39. *Ne résistes point au mal : mais si aucun te frappe en ta joue droite, tournes-lui aussi l'autre, &c.*

Et à la cinquième, de la miséricorde.

VIII. Je n'alléguerai que deux passages d'une infinité qu'il s'en trouve pour confirmation de la cinquième loi. Matth. 6, 15. *Si vous quittez aux hommes leurs offenses, aussi votre père céleste vous quittera les vôtres : mais si vous ne quittez point aux hommes leurs offenses, aussi votre père ne vous quittera point vos offenses ;* & 18, 24. *Seigneur, jusques à combien de fois mon frère péchera-t-il contre moi, & je lui pardonnerai ? sera-ce bien jusques à sept fois ?* à quoi Jésus répond ; *je ne te dis point jusques à sept fois, mais jusques à sept fois septante fois.* C'est-à-dire, aussi souvent qu'il t'offensera, il faut que tu lui pardonnes.

Et à la sixième, que les peines

IX. Les passages, qui commandent d'exercer la miséricorde, servent à confirmer la sixième

loi, comme ceux ci, Matth. 5, 7. *Bienheureux sont les miséricordieux, car miséricorde leur sera faite.* Lévit. 19, 18. *Tu n'useras point de vengeance, & ne la garderas point aux enfans de ton peuple.* Il y en a qui estiment que cette loi non-seulement n'est point confirmée par les saintes écritures, mais qu'elle y est grandement affoiblie, en ce que les pécheurs y sont menacés d'une mort éternelle après cette vie, lorsqu'il n'y a plus de lieu à la repentance, ni de prétexte à l'exemple. Quelques-uns répondent à cette objection, en disant, que Dieu n'étant astreint à aucune loi, peut rapporter tout à sa gloire; ce qui n'est pas permis aux hommes. Mais il sembleroit par-là, que Dieu seroit bien desireux de gloire, s'il se plaisoit à la mort du pécheur pour y satisfaire. La réponse est beaucoup meilleure, que l'institution d'une peine éternelle a été faite avant le péché, & à dessein tant seulement de faire à l'avenir appréhender aux hommes de le commettre.

regardent seulement l'avenir.

X. Les paroles de Christ, Matth. 5, 22, prouvent la septième loi contre les outrages, *mais je vous dis, moi, que quiconque se courrouce à son frère sans cause, sera punissable par jugement, & qui dira à son frère, Raca, sera punissable par conseil, & qui lui dira fou, sera punissable par la gêne du feu*, &c. Prov. 10, 18. *Celui qui met en avant choses diffamatoires, est fou*, Prov. 14, 21. *Qui mé-*

Et à la septième, contre les outrages.

prise son prochain se fourvoie du droit chemin. 15, 1. *La douce réponse appaise la fureur.* 12. *Rejetes le moqueur, & tu te délivreras de noise, les causes des débats sortiront avec lui.*

Et à la huitième, contre l'orgueil.

XI. Les lieux suivans établissent la huitième loi, de reconnoître l'égalité naturelle des hommes, & par conséquent de se tenir dans l'humilité. Matth. 5. 3. *Bienheureux sont les pauvres en esprit; car le royaume des Cieux est à eux.* Prov. 6, 16. *Dieu hait ces six choses, voire sept lui sont en abomination, les yeux hautains, &c.* 16, 5. *L'Eternel a en abomination tout homme hautain de cœur; de main en main il ne demeurera point impuni.* 11, 2. *L'orgueil est-il venu? aussi est venu l'ignominie: mais la sagesse est avec ceux qui sont modestes.* En Isaie 40, 3, là où l'avènement du Messie est annoncé, pour préparation à son règne, la voix de celui qui crie au désert est, *accoûtrez le chemin de l'Eternel, dressez parmi les landes les sentiers de notre Dieu. Toute vallée sera comblée, & toue montagne & côteau seront abaissés.* Ce qui sans doute se rapporte & se doit entendre des hommes, & non pas des montagnes.

Et à la neuvième, touchant la modestie.

XII. Mais cette équité, que nous avons mise comme la neuvième loi de nature, & par laquelle il nous est commandé de laisser aux autres les mêmes droits que nous prenons pour nous, ce qui comprend toutes les

autres loix particulières ; celle-ci, dis-je, se trouve dans ces paroles de Moïse, Lév. 19, 18. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* Et dans ces autres que notre Sauveur donne pour un sommaire de la loi morale à celui qui lui demandoit, Matth. 22, 36. *Maître, lequel est le grand commandement de la loi ? Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, &c. celui-ci est le premier, & le grand commandement. Et le second semblable à icelui est ; tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandemens dépendent toute la loi & les prophêtes.* Or, est-il qu'aimer son prochain comme soi-même, n'est autre chose, que lui permettre tout ce dont on prend la licence.

XIII. La dixième loi défend l'acception des personnes, ce que les lieux qui suivent font pareillement, Matth. 5, 45. *Afin que vous soyez enfans de votre père qui est aux Cieux : car il fait lever son soleil sur bons & mauvais, & envoie la pluie sur justes & injustes.* Coloss. 3, 11. *Là où il n'y a ni grec, ni juif, ni circoncision, ni prépuce, ni barbare, ni scythe, ni serf, ni franc : mais Christ y est tout en tous.* Act. 10, 34. *En vérité j'apperçois que Dieu n'a point d'égard à l'apparence des personnes.* 2. Chron. 19, 7. *Il n'y a point d'iniquité en l'Eternel notre Dieu, ni acception de personnes.* Eccles. 35, 16. *Le Seigneur est juge, & n'a point d'égard à l'apparence de dehors.* Rom. 2, 11. *Envers Dieu il*

Et à la dixième, contre l'acception des personnes.

n'y a point d'égard à l'apparence des personnes.

Et à l'onzième, de posséder en commun ce qui ne se peut diviser.

XIV. Quant à l'onzième loi, qui ordonne, de posséder en commun les choses qui ne peuvent être divisées, je ne sais si elle se trouve formellement exprimée dans les saintes écritures : mais la pratique en est ordinaire en l'usage des puits, des chemins, des rivières des choses sacrées, &c. Et les hommes ne sauroient vivre autrement.

Et à la douzième, touchant la division par sort.

XV. J'ai mis pour la douzième loi de nature, que les choses qui ne peuvent être divisées ni possédées en commun, doivent être adjugées à quelqu'un par sort : ce que l'exemple de Moïse confirme amplement au livre des nombres, où la terre promise est partagée par sort aux tributs d'Israël. Et aux actes 1, les apôtres reçoivent Matthias en leur compagnie après avoir jetté le sort, & prié en ces termes : *Toi, Seigneur, qui connois les cœurs de tous, montre lequel de ces deux tu as élu :* & au liv. des prov. 16, 33. *On jette le sort*, dit le sage, *au giron : mais tout ce qui en doit avenir est de par l'Eternel.* Et quant à la treizième loi, la succession étoit due à Esaü, comme à l'aîné des enfans d'Isaac, s'il n'eût vendu son droit d'aînesse à Jacob son frère, Genes. 25, 30. ou si son père n'en eût disposé autrement.

Et à la quinzième, touchant le choix d'un arbitre.

XVI. Saint Paul écrivant aux Corinthiens, en sa première Epître, ch. 6, reprend les chrétiens de cette ville-là, de ce qu'ils plaidoient

plaidoient entr'eux pardevant des juges infidelles, & leurs ennemis, disant, qu'ils commettoient une grande faute de ne pas aimer mieux souffrir quelqu'injure, ou quelque dommage; ce qui étoit pêcher contre la loi, que de s'accommoder ensemble par des voies de condescendance réciproque. Mais vous me direz, s'il arrive qu'on soit en différent touchant des choses nécessaires à la vie, que faut-il que l'on fasse? l'apôtre répondra pour moi au vers. 5. *Je le dis à votre honte : est-il ainsi qu'il n'y ait point de sages entre vous, non pas un seul, qui puisse juger entre ses frères.* Par où il confirme la quinzième loi de nature, à savoir, qu'en des différens inévitables, il faut que les parties choisissent un arbitre, ni l'un ni l'autre ne pouvant être juge en sa propre cause, comme il est porté en la seizième loi.

XVII. Or, que le juge ou l'arbitre doive être incorruptible, & ne recevoir aucun présent de sa sentence, suivant la dix-septième loi, il appert des passages, Exod. 23, 8. *Tu ne prendras point de dons : car le don aveugle les clairvoyans, & renverse les paroles des justes.* Ecclésiast. 20, 30. *Les dons & présens aveuglent les yeux des sages : & sont ainsi qu'un mords en leur bouche, qui les gardent d'user de répréhension.* D'où il s'ensuit que l'arbitre n'est point obligé de considérer une partie plus que l'autre, suivant la loi dix-neuvième, Deut. 1, 17. *Vous n'aurez point d'égard à*

Et à la dix-septième, que les arbitres ne doivent point tirer de récompense de leur jugement.

l'apparence de la personne en jugement, vous aurez autant le petit comme le grand ; ce que l'on doit conclure pareillement des passages qui sont contre l'acception des personnes.

Et à la dix-huitième, touchant l'usage des témoins.

XVIII. Qu'en une question du fait il faille employer des témoins, suivant la dix-huitième loi, l'écriture en rend des témoignages bien manifestes, Deuter. 17, 6. *On fera mourir celui qui doit mourir sur la parole de deux ou de trois témoins.* Ce qui est répété au chap. XIX du même livre.

Et à la vingtième, contre l'ivrognerie.

XIX. L'ivrognerie, que j'ai mise parmi les enfreintes de la loi de nature en dernier rang, à cause qu'elle empêche l'usage du bon sens, est pour la même raison défendue dans la sainte écriture, Prov. 20, 1. *Le vin est moqueur, & la cervoise est mutine ; & quiconque excède en iceux n'est pas sage.* Et au chap. XXXI, 4, 5. *Ce n'est point aux rois de boire le vin, ni aux princes de boire la cervoise, de peur qu'ayant bu, ils n'oublient ce qui est ordonné, & qu'ils ne pervertissent le droit de tous les pauvres affligés.* Et pour montrer que le défaut de ce vice consiste formellement en ce qu'il trouble le jugement, & empêche l'usage de la droite raison, & non pas en la quantité du vin que l'on prend. Salomon ajoute au verset suivant : *donnez la cervoise à celui qui s'en va périr, & le vin à ceux qui ont le cœur outré ; afin qu'il en boive, & qu'il oublie sa pauvreté ; & ne se souvienne plus de sa peine.* Notre Seigneur

defend l'ivrognerie à ses disciples par la même raison, Luc, 21, 34. *Prenez garde à vous-mêmes, que d'aventure vos cœurs ne soient grévés de gourmandise & d'ivrognerie.*

XX. Je prouve d'un passage de Saint Matthieu, 5, 18, ce que j'ai dit au chapitre précédent, que la loi de nature est éternelle. *En vérité, je vous dis, que jusqu'à ce que le ciel sera passé & la terre, un iota ou un seul point de la loi ne passera* : & du ps. 119, 160. *Toute l'ordonnance de ta justice est à toujours.*

Eu égard aussi à ce qui a été dit, que la loi de nature etoit éternelle.

XXI. J'ai dit aussi que les loix de nature regardoient la conscience, c'est-à-dire, qu'elles rendoient juste celui qui tâchoit de tout son possible de les accomplir. Et que celui qui auroit ponctuellement observé en l'extérieur tout ce que les loix ordonnent, non parce qu'elles le commandent : mais de crainte de la peine dont elles menacent, ou à cause de la gloire qu'elles promettent, ne laisseroit pas d'être véritablement injuste. Ce que je m'en vais confirmer par des passages de la Bible, Isaie 55, 7. *Que le méchant délaisse son train, & l'homme outrageux ses pensées : & qu'il retourne à l'Eternel, & il aura pitié de lui*, Ezéch. 18, 31. *Jetez arrière de vous vos forfaits, par lesquels vous avez forfait, & vous faites un nouveau cœur, & un esprit nouveau ; & pourquoi mourriez vous, ô maison d'Israël?* Desquels & semblables lieux on peut aisément entendre, que Dieu ne punira point les

Et qu'elles regardoient la conscience.

actions de ceux qui ont le cœur droit, suivant ce qui est porté en Isaie 29, 13. *Parquoi le Seigneur dit, pour ce que ce peuple-ci s'approche de moi de sa bouche, & m'honore de ses lèvres : mais il a éloigné son cœur arrière de moi, pourtant voici*, &c. Matth. 5, 20. *Car je vous dis, si votre justice ne surpasse celle des Scribes & Pharisiens, vous n'entrerez nullement au royaume des cieux.* Ensuite de quoi notre Sauveur explique comment c'est qu'on enfreint les commandemens de Dieu, non-seulement par des actions extérieures; mais aussi par des intérieures dispositions de la volonté. Car les Scribes & les Pharisiens observent étroitement la loi en l'extérieur : mais ce n'étoit qu'en espérant de la gloire qui leur en revenoit, hors de laquelle ils n'eussent point fait de difficulté de l'enfreindre. Il y a une infinité d'autres endroits dans les saintes écritures, qui témoignent manifestement que Dieu accepte la volonté pour l'effet, tant aux bonnes, qu'aux mauvaises actions.

Qu'elles étoient aisées à observer.

XXII. Or, que la loi de nature soit aisée à observer, Christ le déclare en S. Matth. 11, 28, 29, 30. *Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés & chargés, & je vous soulagerai. Chargez mon joug sur vous, & apprenez de moi que je suis débonnaire & humble dé cœur, & vous trouverez repos en vos ames : car mon joug est aise, & mcn fardeau est léger.*

XXIII. Enfin cette méthode par laquelle j'ai dit, que chacun peut connoître, si ce qu'il veut faire sera contre la loi de nature, ou non, & qui est contenue en cette sentence : *ne fais point à autrui, ce que tu ne voudrois point qu'on te fît*, se trouve presqu'en mêmes termes en S. Matth. 7, 12. *Toutes les choses que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-les leur aussi semblablement.*

Enfin eu égard à cette règle par laquelle on peut connoître d'abord, si quelque chose est contre la nature, ou non.

XXIV. Comme la loi de nature est toute divine : aussi la loi de Christ, qui se voit expliquée en S. Matth. chap. 5, 6, 7, est la doctrine que la nature nous enseigne. Je n'en excepte que ce commandement, qui défend d'épouser une femme délaissée pour cause d'adultère, & que Jésus-Christ apporte en exemple de la loi divine positive, contre les Juifs qui interprêtoient mal celle de Moïse. Je dis que toute la loi de Christ est expliquée aux chapitres allégués, & non pas toute sa doctrine : car je mets de la différence entre ces deux choses ; la foi étant une partie de la doctrine chrétienne, qui ne peut pas être comprise sous le nom de la loi. D'ailleurs les loix sont données pour régler les actions de notre volonté, & ne touchent point à nos opinions. Les matières de la foi, & qui regardent la créance, ne sont pas de la jurisdiction de notre volonté, & sont hors de notre puissance.

Que la loi de Christ est la loi de nature.

SECTION DEUXIÈME.

L'EMPIRE.

CHAPITRE V.

Des causes, & comment se sont formées les sociétés civiles.

SOMMAIRE.

I. Que les loix naturelles ne sont suffisantes pour l'entretien de la paix. II. Que les loix naturelles se taisent en l'état de nature. III. Que l'assurance qu'on a de vivre suivant les loix de nature, dépend de la concorde de plusieurs personnes. IV. Que cette concorde de plusieurs personnes n'est pas assez ferme pour établir une longue paix. V. Pourquoi, c'est que la concorde suffit seule à entretenir un bon ordre parmi quelques animaux irraisonnables, & pourquoi elle n'a pas le même pouvoir parmi les hommes. VI. Qu'il ne suffit pas pour entretenir la paix parmi les hommes d'un simple consentement: mais qu'il leur faut une plus forte union. VII. Ce que c'est que l'union, que je desire. VIII. En l'union le droit commun se donne à un seul. IX. Ce que c'est qu'une société civile. X. Ce que j'entends par une personne civile.

XI. Ce que c'eſt, avoir la puiſſance ſuprême, & être ſujet. XII. Deux ſortes de ſociétés civilles, la naturelle & celle que les hommes ont établie.

Que les loix de nature ne ſont pas ſuffiſantes pour l'entretien de la paix.

I. C'EST une choſe évidente de ſoi-même, que toutes les actions que les hommes font, entant qu'hommes, viennent de leur volonté, & que cette volonté eſt gouvernée par l'eſpérance, & par la crainte; de ſorte qu'ils ſe portent aiſément à enfreindre les loix, toutes fois & quantes que, de cette enfreinte, ils peuvent eſpérer qu'il leur en réuſſira un plus grand bien, ou qu'il leur en arrivera un moindre mal. Par ainſi toute l'eſpérance que quelqu'un a d'être en ſûreté, & de bien établir ſa conſervation propre, eſt fondée en la force & en l'adreſſe, par leſquelles il eſpère d'éluder ou de prévenir les deſſeins de ſon prochain, ce qui prouve que les loix de nature n'obligent pas une perſonne à les obſerver incontinent qu'elles lui ſont connues, comme ſi elles lui promettoient toute ſorte de ſûreté : mais que tandis que nous n'avons point d'autre précaution contre l'invaſion d'autrui, nous devons nous tenir ſur nos gardes, & jouir de ce premier droit que la nature nous donne ſur toutes choſes, & qui nous laiſſe dans l'état de guerre : car il ſuffit à quelqu'un pour accomplir la loi de nature, qu'il ait une diſpoſition intérieure à la paix, lorſ-

qu'il ne tiendra point aux autres qu'elle ne soit entretenue.

Que les loix naturelles se taisent en l'état de nature.

II. C'est un dire commun, que les loix se taisent là où les armes parlent, & qui n'est pas moins vrai de la loi de nature, que des loix civiles, si l'on regarde aux actions d'une personne, plutôt que dans le fonds de son ame, (comme il appert de l'article XXVII du chapitre 3), & si l'on considère les hommes en cet état de guerre, où ils sont tous armés naturellement les uns contre les autres. A la vérité, aux guerres qui se font de nation contre nation, il y a quelque réserve à faire; & on a vu jadis en cette forme de vie, qui n'étoit que piraterie & brigandage, quelqu'espèce d'économie qui y étoit observée. Ces fameux voleurs pratiquoient cela, qu'enlevant tout ce qu'ils rencontroient, ils épargnoient la vie des personnes, & leur laissoient leurs bœufs & leurs instrumens d'agriculture. L'état des choses humaines les tiroit du blâme d'enfreindre la loi de nature, & ce n'étoit pas sans quelque gloire qu'ils exerçoient leurs rapines, pourvu qu'ils s'abstinssent des cruautés de la guerre. Toutefois je n'avance pas cette clause, comme si j'estimois qu'en l'état de nature les hommes soient obligés à aucunes loix de douceur & d'humanité; mais parce que la cruauté étant un effet de la crainte, ceux qui l'exercent effacent toute la gloire de leurs plus belles actions.

Que l'assu-

III. Puis donc qu'il est nécessaire pour l'en-

tretien de la paix, de mettre en usage les loix de nature, & que cette pratique demande préalablement des assurances certaines, il faut voir d'où c'est que nous pourrons avoir cette garantie. Il ne se peut rien imaginer pour cet effet, que de donner à chacun de telles précautions, & le laisser prémunir d'un tel secours, que l'invasion du bien d'autrui soit rendue si dangereuse à celui qui la voudroit entreprendre, que chacun aime mieux se tenir dans l'ordre des loix, que de les enfreindre. Mais il est évident que le consentement de deux ou de trois personnes ne peut pas causer des assurances bien fermes, & telles que nous demandons, à cause que contre une si petite ligue il s'en trouveroit aisément une plus forte ennemie, qui oseroit tout entreprendre, sur l'espérance qu'elle auroit d'une victoire infaillible. C'est pourquoi il est nécessaire, afin de prendre de meilleures assurances, que le nombre de ceux qui forment une ligue défensive soit si grand, qu'un petit surcroît qui surviendra aux ennemis ne soit pas considérable, & ne leur rende pas la victoire infaillible.

rance qu'on a de vivre suivant les loix de nature dépend de la concorde de plusieurs personnes.

IV. Mais quelque grand que soit le nombre de ceux qui s'unissent pour leur défense commune, ils n'avanceront guères, s'ils ne sont pas d'accord des moyens les plus propres, & si chacun veut employer ses forces à sa fantaisie. Les avis différens qu'ils apporteront aux délibérations leur serviront d'obstacle. Et bien que quelquefois l'espérance de la victoire, du

Que cette concorde de plusieurs personnes n'est pas assez ferme pour établir une longue paix.

butin ou de la vengeance, les fasse concourir en la résolution de quelque dessein ; toutefois quand il faudra ensuite en venir à l'exécution, les conseils ne seront pas moins divers que les esprits, l'émulation & l'envie, si ordinaires parmi les hommes, se mettront à la traverse, & feront en sorte qu'ils ne se prêteront aucune assistance mutuelle, & qu'à peine ils voudront demeurer en paix entr'eux-mêmes, si la crainte de quelqu'ennemi commun ne fait suspendre l'effet de leur mésintelligence. D'où je tire cette conséquence, que le consentement de plusieurs têtes (que je fais consister en cela seulement, qu'ils dirigent toutes leurs actions à une même fin & à un bien commun) qu'une ligue simplement défensive, ne donne pas aux confédérés une pleine assurance d'observer entr'eux les loix de nature ci-dessus rapportées ; mais qu'il est de besoin qu'il survienne quelque chose de plus pressant, afin que ceux qui auront une fois prêté leur consentement à la paix, & à un secours réciproque pour le bien public, n'entrent après cela de rechef en dissension, lorsque leur intérêt particulier & celui du public se trouveront contraires. Il faut, dis-je, qu'il y ait quelque crainte qui les empêche de tomber dans ce désordre.

Pourquoi c'est que la concorde suffit seule à entretenir un bon ordre parmi

V. Aristote range parmi les animaux politiques & sociables, les hommes, les fourmis, les abeilles, & plusieurs autres, qui bien que privés de l'usage de la raison, par lequel ils se puissent soumettre à la police, & faire des

quelques animaux irraiſonnables, & pourquoi c'eſt qu'elle n'a pas le même pouvoir parmi les hommes.

contrats, ne laiſſent pas en prêtant leur conſentement quand il s'agit de fuir ou de pourſuivre quelque choſe, de diriger leurs actions à une fin commune, & de maintenir leur troupe en une ſi grande tranquillité, qu'on n'y voit jamais arriver de ſédition, ni de tumulte. Leurs aſſemblées pourtant ne méritent point le nom de ſociétés civiles, & ils ne ſont rien moins qu'animaux politiques; car la forme de leur gouvernement n'eſt que le conſentement ou le concours de pluſieurs volontés vers un même objet; & non pas (comme il eſt néceſſaire en une véritable ſociété civile) une ſeule volonté. Il eſt vrai qu'en ces créatures-là dénuées de raiſon, & qui ne ſe conduiſent que par les ſens & les appétits, ce conſentement eſt ſi ferme, qu'elles n'ont pas beſoin d'autre ciment pour maintenir entr'elles la concorde, & rendre leur bonne intelligence éternelle. Mais il n'en eſt pas de même des hommes; car, premièrement, il y a entr'eux une certaine diſpute d'honneur & de diguité, qui ne ſe rencontre point parmi les bêtes. Et comme de cette conteſtation naît la haine & l'envie, auſſi de ces deux noires paſſions viennent les troubles & les guerres qui arment les hommes les uns contre les autres. Les bêtes n'ont rien à craindre de ce côté-là. Secondement, les appétits naturels des fourmis, des abeilles, & de tels autres animaux, ſont tous conformes, & ſe portent à un bien commun, qui ne diffère en rien de leur bién particulier:

mais les hommes ont presque tous ce mauvais génie, qu'à peine estiment-ils qu'une chose soit bonne, si celui qui la possède n'en jouit de quelque prérogative par-dessus ses compagnons, & n'en acquiert quelque degré d'excellence particulière. En troisième lieu, les animaux privés de raison ne voient ou ne s'imaginent pas de voir quelque défaut en leurs polices : mais en une république, pour si petite qu'elle soit, il se trouve toujours diverses personnes qui croient de savoir plus que les autres, qui abondent en leur sens, & qui, par leurs innovations, font naître les guerres civiles. En quatrième lieu, quoique les bêtes aient quelque petit usage de la voix pour exprimer leurs passions entr'elles; si est-ce qu'il leur manque cet art du discours, si nécessaire pour exciter dans l'ame les troubles & les tempêtes. Elles ne savent pas représenter le bien & le mal plus grands qu'ils ne sont en effet. Mais l'homme a une langue, qui est, à dire le vrai, une trompette de sédition, & une allumette de la guerre ; ce qui a fait dire à quelqu'un, en parlant de Périclès, qu'il tonnoit, qu'il foudroyoit, & qu'il mettoit toute la Grèce en combustion par ses harangues. En cinquième lieu, les bêtes ne font point de distinction entre les injures & les dommages, c'est pourquoi elles laissent leurs compagnons en repos, pourvu qu'ils ne fassent rien qui les incommode. Mais parmi les hommes, les plus grands perturbateurs de la tranquillité publique, sont

ceux qui vivent dans un plus profond loisir : car on ne s'amuse guères à contester du point d'honneur, qu'on n'ait vaincu la faim, la soif, & les autres incommodités de la vie. Enfin je dirois, que le consentement ou la concorde que nous voyons parmi les bêtes, est naturelle ; là où celle des hommes est contractée, & par conséquent artificielle. Ce n'est donc pas de merveille s'ils ont besoin de quelque chose de plus pour vivre en paix. D'où je conclus, que le consentement prêté, ou la société contractée sans une puissance supérieure & générale, qui tienne les particuliers dans la crainte de la peine, ne suffit point pour donner aux hommes les assurances & les précautions qu'ils doivent avoir avant que de venir à l'exercice de la justice naturelle, c'est-à-dire, des loix de nature que nous avons établies.

Qu'il ne suffit pas pour entretenir la paix parmi les hommes d'un simple consentement, mais qu'il leur faut une plus forte union.

VI. Puis donc que la conspiration de plusieurs volontés tendantes à une même fin, ne suffit pas pour l'entretenement de la paix, & pour jouir d'une défense assurée ; il faut qu'il y ait une seule volonté de tous, qui donne ordre aux choses nécessaires pour la manutention de cette paix & de cette commune défense. Or cela ne se peut faire, si chaque particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain autre, ou d'une certaine assemblée, dont l'avis sur les choses qui concernent la paix générale soit absolument suivi, & tenu pour celui de tous ceux qui composent le corps de la république. Je définis ce conseil, une

assemblée de plusieurs personnes qui délibèrent de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, pour le bien commun de tous les concitoyens.

Ce que c'est que l'union que je desire.

VII. Cette soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul, ou d'une assemblée, arrive lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet homme ou de cette cour, à laquelle il s'est soumis; & cela en promettant qu'il ne lui refusera point son secours, ni l'usage de ses moyens contre quelqu'autre que ce soit (car on ne peut pas se désaisir du droit naturel de se défendre, ni prêter la main contre soi-même) ce qui se nomme proprement union. Or, on entend que ce qui est l'avis de la plus grande partie du conseil, soit l'avis de toute l'assemblée.

En l'union le droit commun se donne à un seul.

VIII. Mais bien que la volonté ne puisse pas être dite volontaire, & qu'elle soit tant seulement le principe des actions auxquelles on donne ce titre, (car on ne veut pas vouloir, & on ne veut que ce qu'il faut faire). Et que par conséquent on ne puisse point faire d'accord, ni entrer en délibération des actes de la volonté; si est-ce que celui qui soumet sa volonté à celle d'un autre, lui fait transport du droit qu'il a sur ses forces & sur ses facultés propres : de sorte que tous les autres faisant la même transaction, celui auquel on se soumet en acquiert de si grandes forces, qu'elles peuvent faire trembler tous ceux qui se voudroient désunir & rompre les liens de la con-

corde ; ce qui les retient dans le devoir & l'obéiſſance.

IX. L'union qui ſe fait de cette ſorte, forme le corps d'un état, d'une ſociété, & pour le dire ainſi, d'une perſonne civile ; car les volontés de tous les membres de la république n'en formant qu'une ſeule, l'état peut être conſidéré comme ſi ce n'étoit qu'une ſeule tête ; auſſi a-t-on coutume de lui donner un nom propre, & de ſéparer ſes intérêts de ceux des particuliers. De ſorte que ni un ſeul citoyen, ni tous enſemble (ſi vous en ôtez celui duquel la volonté repréſente celle de tous les autres) ne doive pas être pris pour le corps d'une ville. Je dirois donc, pour définir l'état d'une ville (ce qui ſervira pour toutes les autres formes de gouvernemens & de ſociétés civiles) que c'eſt une perſonne dont la volonté doit être tenue, ſuivant l'accord qui en a été fait, pour la volonté de tous les particuliers, & qui peut ſe ſervir de leurs forces & de leurs moyens, pour le bien de la paix, & pour la défenſe commune.

Ce que c'eſt qu'une ſociété civile.

X. Mais encore que toute ſorte d'état ſoit une perſonne civile ; il n'eſt pas vrai, réciproquement, que toute ſorte de perſonne civile mérite le nom d'état : car il peut ſe faire que pluſieurs concitoyens forment, avec la permiſſion de leur ville, une ſociété, qui ſera, ſelon mon ſens, une nouvelle perſonne civile, eu égard à certaines affaires dont elle prendra la direction ; comme nous en voyons des exem-

Ce que j'entends par une perſonne civile.

ples aux compagnies des marchands, aux corps des métiers, & aux confréries; mais ce ne feront pourtant pas de nouvelles républiques qui se formeront dans le corps de l'état, à cause que ces compagnies-là ne se sont pas soumises absolument & en toutes choses à la volonté de leur assemblée, mais en quelques-unes seulement que la ville a déterminées; & en sorte que chaque particulier s'est réservé la liberté de tirer sa compagnie en justice devant d'autres juges; ce qui ne feroit pas permis à un sujet de faire contre l'état, ni à un citoyen de pratiquer contre toute sa ville.

Ce que c'est avoir la puissance suprême, & être sujet.

XI. Or en une ville, & en toute sorte de république (car ce que je dis d'une ville, je l'entends de toutes les sociétés en général; mais je me sers de l'exemple d'une ville, parce qu'elles se sont formées les premières lorsque les hommes ont quitté l'état de nature) cet homme ou cette assemblée, à la volonté de laquelle tous les autres ont soumis la leur, à la puissance souveraine, exerce l'empire, & la suprême domination. Cette puissance de commander & ce droit d'empire consiste, en ce que chaque particulier a cédé toute sa force & toute sa puissance à cet homme, ou à cette cour, qui tient les rênes du gouvernement. Ce qui ne peut point être arrivé d'autre façon, qu'en renonçant au droit de résister; car personne ne peut naturellement communiquer sa force à un autre. Cela étant je nomme sujets de celui qui exerce la souveraineté, tous

tous les citoyens d'une même ville, & même les compagnies, qui composent une personne civile sous ordonnée.

XII. J'ai montré assez clairement, parce que je viens de dire, comment, & par quels dégrés c'est, que plusieurs personnes sont passées de l'état de nature, en la société civile, & ont formé un corps de république, pour leur conservation commune, & cela par une crainte mutuelle qu'ils ont eue les uns des autres. Au reste ceux que la crainte fait soumettre, ou ils se rangent sous la puissance de celui qu'ils craignent, ou sous celle de quelqu'autre duquel ils espèrent la protection. La première façon se pratique par ceux qui sont vaincus en guerre, qui se rendent à leurs ennemis, afin de sauver leur vie; & l'autre par ceux qui ne sont pas encore vaincus, mais qui craignent de l'être. En la première sorte, l'origine de la société est purement naturelle, comme ce sont les forces naturelles qui réduisent les plus foibles aux termes de l'obéissance. Mais en l'autre la société se contracte par un dessein formé, par la prévoyance & du consentement des parties. D'où naissent deux différentes espèces de domination, l'une naturelle, comme la paternelle & despotique, (selon les termes de l'École), & l'autre instituée & politique. En celle-là le souverain s'acquiert des sujets tels qu'il lui plaît. En celle-ci les sujets établissent un souverain à leur fantaisie, tantôt un homme seul, tantôt un

Deux sortes de sociétés civiles, la naturelle, & celle que les hommes ont établie.

conſeil de pluſieurs têtes, qui diſpoſe de toutes choſes avec une puiſſance ſuprême. Je traiterai en premier lieu de l'état qui eſt d'inſtitution particulière, & puis je viendrai à celui qui eſt établi par l'ordre de la nature.

CHAPITRE VI.

Du droit de cette aſſemblée, ou de cet homme ſeul, qui exerce une puiſſance ſouveraine dans la ſociété civile.

SOMMAIRE.

I. Qu'on ne peut attribuer aucun droit à la multitude hors de la ſociété civile, ni lui imputer aucune des actions à laquelle chacun de ceux qui la compoſent, n'a point prêté un particulier conſentement. II. Que le droit que le plus grand nombre a de contraindre le moindre qui n'eſt pas de ſon avis, eſt ce qui donne le premier commencement aux ſociétés civiles. III. Que chaque particulier retient le droit de ſe défendre à ſa fantaiſie, tandis qu'on n'a pas pourvu à ſa ſûreté. IV. Que la puiſſance de contraindre eſt néceſſaire pour la ſûreté des particuliers. V. Ce que c'eſt que l'épée de la juſtice. VI. Que l'épée de la juſtice eſt entre les mains de celui qui a la puiſſance ſouveraine. VII. Que le même tient en ſa main l'épée de la guerre. VIII. Que le même doit

être le souverain juge. IX. Que ce même souverain a le droit de faire des loix. X. Qu'il a la nomination des magistrats & des autres officiers de la ville. XI. Que c'est à lui d'examiner les doctrines qui sont enseignées dans l'état. XII. Qu'il doit être injusticiable, quoiqu'il fasse. XIII. Que ces sujets ou concitoyens lui ont donné un commandement absolu, & quelle obéissance on lui doit rendre. XIV. Que le souverain n'est pas tenu aux loix de l'état. XV. Que personne n'a rien de tellement propre qui ne relève du souverain. XVI. Que les loix civiles montrent ce que c'est que le larcin, le meurtre, l'adultère & l'injure. XVII. Opinion de ceux qui voudroient bâtir une ville, & fonder une société civile, où il n'y eut personne qui possédât une puissance absolue. XVIII. Quelles sont les marques de la souveraineté. XIX. Que si l'on fait comparaison d'une ville à un homme, celui qui y exerce la puissance souveraine, est à l'égard de cette ville-là, ce qu'est l'ame humaine dans le corps d'une personne. XX. Que la puissance souveraine ne peut pas être revoquée légitimement, quoique ce soit du consentement de ceux qui l'ont établie.

I. IL faut considérer, dès l'entrée de ce discours, * ce que c'est que cette multitude d'hommes, qui se sont assemblés de leur bon gré en un corps de république : car ce n'est pas un certain tout qu'on puisse désigner, comme les choses qui ont l'unité de nombre;

* Voyez p. 101.

Qu'on ne peut attribuer aucun droit à la multitude hors de la so-

ciété civile, ni lui imputer aucunes des actions à laquelle chacun de ceux qui la composent, n'a point prêté un particulier consentement,

mais ce sont plusieurs personnes dont chacune à son franc arbitre, & peut donner son jugement particulier sur les matières proposées. Et bien que, par des contrats particuliers, chacun possède ses droits, & quelque propriété des choses dont il peut s'attribuer la possession; il n'y a rien pourtant dont toute la multitude puisse dire légitimement, comme si elle étoit une personne distincte de quelque particulier, cela m'appartient plutôt qu'à un autre. Il n'y a aucune action qui doive être attribuée à la multitude comme sienne propre: mais si elle a été faite du consentement de tous ou de plusieurs, l'action ne sera pas contée pour une seule, & il y aura autant d'actions qu'il y a eu de personnes. Car, encore qu'on ait accoutumé de dire en une grande sédition, que le peuple d'une ville a pris les armes, il n'est pourtant vrai que de ceux qui ont effectivement les armes en main, & de ceux qui leur adhèrent: à cause que la ville, qui toute en corps est considérée comme une seule personne, ne peut pas prendre les armes contre soi-même. Quand donc la multitude a fait quelque chose, il faut entendre comme si elle avoit été faite par chacun de ceux qui composent cette multitude. Mais si parmi ce nombre il s'est trouvé quelque particulier qui n'a point prêté son consentement, ni sa main à une action, il ne faut pas qu'elle lui soit imputée. D'ailleurs une multitude qui n'est pas encore

réunie en une seule personne, en la manière que j'ai dite, demeure dans l'état de nature, où toutes choses appartiennent à tous, où la distinction du mien & du tien n'est pas reçue, & où le domaine & la propriété, sont des façons de parler, inconnues : & cela d'autant qu'on ne trouve pas encore cette sûreté, de laquelle j'ai montré ci-dessus, que la précaution étoit absolument nécessaire, afin de pouvoir mettre en usage ce que les loix de nature ordonnent.

Remarque.

* [*Multitude*, *&c.*] « La science du pouvoir que la ville a sur les citoyens ne peut être bien connue, si l'on n'explique la différence qu'il y a entre la multitude qui gouverne, & la multitude qui est gouvernée. Car la nature de la société civile est telle, que cette même multitude, dont l'assemblage forme une ville, commande, & qu'elle est aussi soumise au commandement. Mais cela en divers égards. Ce que je croyois d'avoir assez clairement expliqué en ce premier article. Toutesfois les objections auxquelles je m'en vais répondre me font paroître du contraire : tellement que j'ai pensé, que je ne ferois point mal d'éclaircir un peu mes sentimens.

Le nom de multitude, étant un terme collectif, signifie plusieurs choses ramassées, & ainsi une multitude d'hommes est le même que plusieurs hommes. Ce même mot étant du nombre singulier, signifie une seule chose, à savoir, une seule multitude. Mais ni en l'une

ni en l'autre façon, on ne peut concevoir, que la multitude n'ait de la nature qu'une ſeule volonté, car chacun de ceux qui la compoſent a la ſienne propre. On ne doit donc pas lui attribuer aucune action quelle qu'elle ſoit; & par conſéquent, la multitude ne peut pas promettre, traiter, acquérir, tranſiger, faire, avoir, poſſéder, &c. s'il n'y a en détail autant de promeſſes, de traités, de tranſactions, & s'il ne ſe fait autant d'actes qu'il y a de perſonnes. De ſorte que la multitude n'eſt pas une perſonne naturelle. Mais ſi les membres de cette multitude s'accordent & prêtent l'un après l'autre leur conſentement, à ce que delà en avant la volonté d'un certain homme particulier; où celle du plus grand nombre, ſoit tenue pour la volonté de tous en général; alors la multitude devient une ſeule perſonne, qui a ſa volonté propre, qui peut diſpoſer de ſes actions, telles que ſont, commander, faire des loix, acquérir, tranſiger, &c. Il eſt vrai, qu'on donne à cette perſonne publique le nom de peuple, plutôt que celui de multitude. Nous devons donc diſtinguer en cette manière; quand nous diſons que le peuple veut, commande, ou fait quelque choſe, il faut entendre que c'eſt la ville qui agit par la volonté d'un ſeul homme, ou par les volontés unies de pluſieurs perſonnes, qui ne peuvent pas être recueillies que dans une aſſemblée légitime. Mais quand nous diſons qu'une multitude, grande ou pe-

tite, a fait quelque chose sans la volonté de cet homme, ou de cette assemblée qui a le commandement; le peuple qui a pris cette licence n'est pas cette personne publique qui peut tout d'une autorité souveraine; ce n'est pas au corps de la ville que cette action doit être attribuée, ce n'est pas d'une seule volonté qu'elle procède; mais de la conspiration & du déréglement de quelques personnes séditieuses. D'où l'on peut voir la différence que je mets entre cette multitude que je nomme le peuple, qui se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, qui compose une personne civile, qui nous représente tout le corps du public, la ville, ou l'état, & à qui je ne donne qu'une volonté; & cette autre multitude, qui ne garde point d'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, & qui doit ne prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance. »

Que le droit que le plus grand nombre a de contraindre le moindre qui n'est pas de son avis, est ce qui donne le premier commencement aux sociétés civiles.

II. Il faut remarquer ensuite, qu'afin de donner commencement à une société civile, chaque particulier d'entre la multitude doit demeurer d'accord avec ses compagnons, qu'une proposition étant faite dans l'assemblée, l'avis du plus grand nombre sera tenu pour la volonté de tous en général: autrement il n'arriveroit jamais qu'une multitude, où les esprits & les génies se rencontrent si différens, prît quelque résolution. Mais encore que quelques-uns ne veuillent pas prêter leur consentement, les autres ne lais-

feront pas fans eux de repréfenter le corps entier de la république : de forte qu'elle retiendra contr'eux fon ancien & originaire droit, je veux dire le droit de guerre, pour les contraindre & les traiter en ennemis.

Que chaque particulier retient le droit de fe défendre à fa fantaifie, tandis qu'on n'a pas pourvu à fa fûreté.

III. Or, d'autant que nous avons dit au chapitre précédent, article 6, qu'il étoit requis pour la fûreté des hommes, outre le confentement, auffi une fujétion des volontés, touchant les chofes qui font néceffaites pour la paix & pour la défenfe ; & que toute l'effence d'une ville, ou d'une fociété publique, confiftoit en cette union & en cette fujétion : voyons en cet endroit, qu'elles font les chofes qui font néceffaires pour la paix & pour la défenfe commune, parmi celles que l'on a accoutumé de propofer, de traiter & de réfoudre dans les affemblées, où la plus grande voix forme une conclufion générale ? Il eft furtout néceffaire à la paix, que chacun foit tellement à couvert de la violence des autres, qu'il puiffe vivre en repos, & fans être en crainte perpétuelle, lorfqu'il ne fera tort à perfonne. A la vérité, il eft impoffible, & on ne met point auffi en délibération, de protéger les hommes contre toutes fortes d'injures qu'ils fe peuvent faire les uns aux autres, car on ne fauroit empêcher qu'ils ne s'entrebattent quelquefois, & ne s'entretuent ; mais on peut mettre fi bon ordre, qu'il n'y ait pas fujet de craindre que cela arrive. La fûreté publique eft la fin pour laquelle les hommes

se soumettent les uns aux autres, & si on ne la trouve, on ne doit point supposer qu'une personne se soit soumise, ni qu'elle ait renoncé au droit de se défendre comme bon lui semblera. On ne doit pas donc s'imaginer que quelqu'un se soit obligé à un autre, ni qu'il ait quitté son droit sur toutes choses, avant qu'on ait pourvu à sa sûreté, & qu'on l'ait délivré de tout sujet de crainte.

Que la puissance de contraindre est nécessaire pour la sûreté des particuliers.

IV. Il ne suffit pas pour avoir cette assurance, que chacun de ceux qui doivent s'unir comme citoyens d'une même ville, promette à son voisin, de parole, ou par écrit, qu'il gardera les loix contre le meurtre, le larcin, & autres semblables : car qui est-ce qui ne connoît la malignité des hommes, & qui n'a fait quelque fâcheuse expérience du peu qu'il y a à se fier à leurs promesses, quand on s'en rapporte à leur conscience, & quand ils ne sont pas retenus dans leur devoir par l'appréhension de quelque peine ? Il faut donc pourvoir à la sûreté par la punition, & non pas par le seul lien des pactes & des contrats. Or, on a usé d'une assez grande précaution, lorsqu'il y a de telles peines établies aux offenses, que manifestement on encoure un plus grand mal par la transgression de loi, que n'est considérable le bien auquel on se porte à travers l'injustice & la désobéissance. Car, tous les hommes en sont là logés, qu'ils choisissent par une nécessité de nature ce qui leur semble être de leur bien propre, de sorte que comme

de deux biens ils préfèrent le meilleur, aussi de deux maux ils prennent toujours le moindre.

Ce que c'est que l'épée de la justice.

V. On suppose qu'on donne à quelqu'un le droit de punir une offense, lorsqu'on s'accorde à ne prêter point secours à celui auquel on veut imposer quelque peine. Or, je nommerai ce droit là l'épée de justice. Les hommes gardent assez, pour la plupart, ces conventions là, si ce n'est lorsqu'il s'agit de leur punition, ou de celle de leurs parens.

Que l'épée de justice est entre les mains de celui qui a la puissance souveraine.

VI. D'autant donc qu'il est nécessaire pour la sûreté de chaque particulier, & ainsi pour le bien de la paix publique, que ce droit de se servir de l'épée, en l'imposition des peines, soit donné à un seul homme ou à une assemblée, il faut nécessairement avouer que celui qui exerce cette magistrature, ou le conseil qui gouverne avec cette autorité, ont dans la ville une souveraine puissance très-légitime. Car, celui qui peut infliger des peines telles que bon lui semble, a le droit de contraindre les autres à faire tout ce qu'il veut : ce que j'estime le plus absolu de tous les empires, & la plus haute de toutes les souverainetés.

Que le même tient en sa main l'épée de la guerre.

VII. Mais on avanceroit fort peu par la bonne intelligence & la paix intérieure, si les confédérés ne pouvoient pas se défendre contre ceux qui ne sont pas entrés dans leur alliance : & il ne seroit pas possible de se garantir des attaques des étrangers, si les forces n'étoient bien unies; voilà pourquoi il me semble nécessaire, pour la conservation des particuliers,

qu'il y ait une certaine assemblée, ou bien un homme seul, auquel l'on donne la puissance d'armer & de convoquer, selon les occasions & la nécessité de la défense publique, le nombre de citoyens qu'il faudra pour résister aux forces ennemies, & auquel on laisse la liberté de traiter & de faire la paix toutesfois & quantes qu'il le jugera nécessaire. Il faut donc concevoir que tous les habitans d'une ville, ou tous les sujets d'un royaume ont conféré ce droit de guerre & de paix à un seul homme, ou à un certain conseil; & que ce droit, que je puis nommer l'épée de guerre, appartient au même homme, ou à la même cour qui tient l'épée de justice. Car, personne ne peut contraindre les autres à prendre les armes, ni à soutenir les frais de la guerre, qui n'ait le droit de punir les réfractaires. Et ainsi je conclus, que suivant la constitution essentielle de l'état, les deux épées de guerre & de justice, sont entre les mains de celui qui y exerce la souveraine puissance.

VIII. Or, d'autant que ce droit du glaive n'est autre chose que l'autorité de se servir de l'épée quand on le jugera nécessaire; il s'ensuit que celui qui le manie doit juger du temps & de la manière en laquelle il faut le mettre en usage. Car, si la puissance de déterminer là-dessus étoit donnée à une certaine personne, & celle d'exécuter la résolution étoit laissée à quelqu'autre, on résoudroit quelquefois en

Que le même doit être le souverain juge.

vain ce qu'on ne pourroit pas exécuter de soi-même ; ou si un autre l'exécutoit, ce dernier n'auroit plus le droit du glaive, & il ne seroit que le ministre des volontés d'autrui. D'où je tire cette conclusion, qu'en une ville le jugement & les délibérations dépendent de celui qui y tient les épées de guerre & de justice, c'est-à-dire, de celui qui en possède la souveraineté.

Que ce même souverain a le droit de faire des loix.

IX. Au reste, vu qu'il n'est pas moins important au bien de la paix, & que c'est une plus grande sagesse de prévenir les querelles que de les appaiser ; & d'autant aussi que toutes les disputes naissent des différentes opinions que les hommes ont sur les questions du mien & du tien, du juste & de l'injuste, de l'utile & de l'inutile, du bien & du mal, de l'honnête & du déshonnête, & de choses semblables que chacun estime à sa fantaisie ; c'est à la même souveraine puissance à donner à tous les particuliers des règles générales, & à prescrire de certaines mesures publiquement reçues, par lesquelles chacun puisse savoir ce qui lui appartient, & le discerner du bien d'autrui, connoître le juste & l'injuste, ce qu'il faut nommer honnête ou déshonnête, bien ou mal, & en un mot, se résoudre sur ce qu'on doit faire ou éviter dans le cours de la vie civile. Or, ces règles & ces mesures sont ce qu'on nomme les loix civiles, c'est-à-dire, les loix qui ont été établies par tout le corps de la république, ou des commandemens qui ont été

faits par celui qui gouverne l'état. Car, les loix civiles, (pour en donner une définition) ne font autre chose que des ordonnances & des édits que le fouverain a publiés, pour fervir dorénavant de règle aux actions des particuliers.

X. D'ailleurs, à caufe que toutes les affaires d'une ville concernant la paix ou la guerre, ne peuvent pas être gouvernées par un feul homme, ou par une feule affemblée, fans l'aide de quelques miniftres & officiers fubalternes; & pour ce, que l'entretien de la paix & de la défenfe commune demande que l'on prenne foigneufement garde à ce que ceux qui doivent juger les procès, veiller fur les deffeins des voifins, conduire les armées, pourvoir aux néceffités publiques, s'acquittent fidèlement de leurs devoirs; il femble fort raifonnable de laiffer le choix de telles perfonnes, & de les faire dépendre de celui qui a une puiffance fouveraine fur les affaires de la paix & de la guerre.

Qu'il a la nomination des magiftrats & des autres officiers de la ville.

XI. Il eft certain auffi que toutes les actions volontaires tirent leur origine & dépendent néceffairement de la volonté : or, la volonté de faire ou de ne pas faire une chofe, dépend de l'opinion qu'on a qu'elle foit bonne ou mauvaife, & de l'efpérance ou de la crainte qu'on a des peines ou des récompenfes; de forte que les actions d'une perfonne font gouvernées par fes opinions particulières. D'où je recueille par une conféquence évidente & né-

Que c'eft à lui d'examiner les doctrines qui font enfeignées dans l'état.

cessaire, qu'il importe grandement à la paix générale de ne laisser proposer & introduire aucunes opinions ou doctrines qui persuadent aux sujets qu'ils ne peuvent pas en conscience obéir aux loix de l'état, c'est-à-dire, aux ordonnances du prince ou du conseil, à qui on a donné la puissance souveraine, ou qu'il leur est permis de résister aux loix, ou bien qu'ils doivent appréhender une plus grande peine s'ils obéissent, que s'ils s'obstinent à la désobéissance. En effet, si la loi commande quelque chose sur peine de mort naturelle, & si un autre vient la défendre sur peine de mort éternelle, avec une pareille autorité, il arrivera que les coupables deviendront innocens, que la rébellion & la désobéissance seront confondues, & que la société civile sera toute renversée. Car, nul ne peut servir à deux maîtres; & on ne doit pas moins craindre, voire on doit plutôt obéir à celui qui menace d'une mort éternelle, qu'à celui qui n'étend pas les supplices au-delà de cette vie. Il s'ensuit donc que le droit de juger des opinions ou doctrines contraires à la tranquillité publique, & de défendre qu'on les enseigne *, appartient au magistrat ou à la cour, à qui on a donné l'autorité suprême.

Remarque. * [*Appartient au magistrat*, &c.]. « Il n'y a presqu'aucun dogme touchant le service de Dieu, ni touchant les sciences humaines, d'où il ne naisse des dissensions, puis des querelles, des outrages, & d'où peu à peu les guerres ne

ſe forment. Ce qui n'arrive point à cauſe de la fauſſeté des dogmes : mais parce que tel eſt le naturel des hommes, que ſe flattant de l'opinion de quelque ſageſſe, ils voudroient bien que tous les autres euſſent d'eux la même eſtime. On ne peut pas empêcher la naiſſance de ces diſputes, mais elles peuvent être tenues dans l'ordre, & c'eſt aux ſouverains d'empêcher qu'elles ne troublent la tranquillité publique. Je n'entends point parler en cet endroit des doctrines de cette nature. Mais il y en a deſquelles les peuples étant imbus, ils eſtiment qu'on peut, & même qu'on doit déſobéir à l'état & aux ſouverains ; de ce rang je mets les doctrines qui enſeignent formellement, ou qui par des conſéquences plus obſcures, commandent indirectemenc d'obéir à d'autres perſonnes qu'à celles à qui on a donné la ſouveraine puiſſance. Je ne feindrai point de dire, que lorſque je formois mon raiſonnement, j'avois en la penſée cette autorité que pluſieurs donnent au pape dans les royaumes qui ne lui appartiennent point, & que quelques évêques veulent uſurper dans leurs diocèſes hors de l'égliſe romaine ; & que je voulois réfréner la licence que j'ai vu prendre à quelques ſujets du tiers-état ſous prétexte de religion. Car, y a-t-il eu jamais aucune guerre civile dans la chrétienté, qui n'ait tiré ſon origine de cette ſource, ou qui n'en ait été entretenue ? J'ai donc laiſſé à la puiſſance civile le droit de juger ſi une doc-

trine répugne à l'obéiſſance des citoyens ; & ſi elle y répugne je lui ai donné l'autorité de défendre qu'elle ſoit enſeignée. En effet, puiſque tout le monde accorde à l'état, de juger quelles ſont les choſes qui peuvent contribuer à ſon repos & à ſa défenſe, & qu'il eſt manifeſte que les opinions que j'ai touchées nuiſent ou ſervent beaucoup à l'un & à l'autre ; il s'enſuit néceſſairement, que c'eſt au public à juger de ce qui en eſt, c'eſt-à-dire, à celui qui gouverne ſeul la république, ou à l'aſſemblée qui exerce une puiſſance ſouveraine. »

Qu'il doit être injuſticiable, quoiqu'il faſſe.

XII. Enfin, de ce que chaque particulier a ſoumis ſa volonté à la volonté de celui qui poſsède la puiſſance ſouveraine dans l'état, enſorte qu'il ne peut pas employer contre lui ſes propres forces ; il s'enſuit manifeſtement, que le ſouverain doit être injuſticiable, quoiqu'il entreprenne. Car, tout ainſi que naturellement on ne peut pas punir quelqu'un, ſi on n'a pas des forces ſuffiſantes pour en être le maître ; on ne peut point auſſi punir quelqu'un légitimement, ſi on n'a pas à cela aſſez de forces légitimes.

Que ſes ſujets ou concitoyens lui ont donné un commandement abſolu, & quelle obéiſſance on lui doit rendre.

XIII. Les raiſonnemens que j'ai formés juſqu'ici, montrent très-évidemment qu'en une cité parfaite, (c'eſt-à-dire, en un état bien policé, où aucun particulier n'a le droit de ſe ſervir de ſes forces comme il lui plaira pour ſa propre conſervation, ce que je dirois en autres termes, où le droit du glaive privé

eſt

eſt ôté) il faut qu'il y ait une certaine perſonne qui poſsède une puiſſance ſuprême, la plus haute que les hommes puiſſent raiſonnablement conférer, & même qu'ils puiſſent recevoir. Or, cette ſorte d'autorité eſt celle qu'on nomme * abſolue ; car celui qui a ſoumis ſa volonté à la volonté de l'état, en ſorte qu'il peut faire toutes choſes impunément, & ſans commettre d'injuſtice, établir des loix, juger les procès, punir les crimes, ſe ſervir, ainſi que bon lui ſemble, des forces & des moyens d'autrui ; de vrai il lui a donné le plus grand empire qu'il ſoit poſſible de donner. Je pourrois confirmer cela par l'expérience de toutes les républiques anciennes & modernes. Car, encore qu'on doute quelquefois quel homme ou quelle aſſemblée, c'eſt, qui a dans un état la puiſſance ſouveraine, ſi eſt-ce qu'elle eſt toujours employée, hormis en temps de ſédition & de guerre civile, où cette puiſſance eſt diviſée. J'ai ſouvent remarqué que les ſéditieux qui déclament contre la puiſſance abſolue, ne ſe mettent point tant en peine pour l'abolir, que pour la transférer à quelqu'autres perſonnes. Car, s'ils vouloient l'ôter tout-à-fait, ils détruiroient entièrement la ſociété civile, & rappelleroient la première confuſion de toutes choſes. Ce droit abſolu du ſouverain demande une obéiſſance des ſujets telle qu'il eſt néceſſaire au gouvernement de l'état, c'eſt-à-dire, telle que ce ne ſoit pas en vain qu'on ait donné à celui qui commande la puiſſance

* Voyez p. 115.

ſouveraine. Je nommerois volontiers cette obéiſſance, bien qu'en certaines occurrences elle puiſſe juſtement être refuſée, néanmoins à cauſe qu'elle ne peut pas être rendue plus entière, une obéiſſance ſimple. L'obligation qu'on a à la rendre ne vient pas immédiatement de cette convention, par laquelle nous avons tranſporté tous nos droits à la ville d'où nous ſommes citoyens : mais médiatement, à cauſe que ſans l'obéiſſance le droit d'empire ſeroit inutile, & par conſéquent ſans elle la ſociété n'eut pas été formée. C'eſt autre choſe, ſi je dis que je vous donne la puiſſance de commander tout ce qu'il vous plaira ; & ſi je promets que je ferai tout ce que vous commanderez : car vous me pourriez commander telle choſe, que j'aimerois mieux mourir que la faire. Comme donc perſonne n'eſt obligé de conſentir à ſa mort, moins encore eſt-il tenu de vouloir ce qui lui ſemble pire que la mort même. Si vous me commandiez de me tuer, je ne ſerois pas tenu à vous obéir, quelque puiſſance que je vous aie donnée : & encore que je refuſe, votre empire n'en eſt pas moins abſolu : car vous en trouverez aſſez d'autres qui exécuteront votre ſentence ; outre que je n'avois pas promis de vous obéir en ce que je vous refuſe. De même, ſi le ſouverain commande à quelqu'un qu'il le tue, cet autre ne doit pas lui obéir, pour ce qu'il n'eſt pas concevable qu'il ſe fût obligé à cela en ſe ſoumettant à lui. Pareillement, je dis qu'un enfant

ne doit point exécuter à mort son père, encore qu'il soit coupable, & condamné par les loix; car il s'en trouvera assez d'autres qui feront cet office; & un homme d'honneur mourra plutôt que de vivre infâme, & haï comme le bourreau de celui qui l'avoit mis au monde. Il y a une infinité de cas semblables, où l'on peut refuser d'obéir, sans contrevenir pourtant à la puissance absolue : car en tous ceux qu'on peut alléguer, on n'ôte pas au souverain le pouvoir de faire mourir ceux qui lui désobéissent. Mais celui qui en use, bien qu'il se serve du droit qu'on lui a donné, ne laisse pas d'exercer une cruauté de s'écarter du bon sens, de contrevenir aux loix de nature, & de pécher devant Dieu.

* [*Absolue*] « L'état populaire demande ouvertement un empire absolu, & les citoyens n'y résistent pas : car les plus grossiers reconnoissent une forme de ville en une assemblée de plusieurs personnes, & s'imaginent que les choses s'exécutent par de prudentes délibérations Mais ; si l'on regarde de bien près, on trouvera que le gouvernement d'une ville n'est pas moins monarchique que démocratique, & que les rois les plus absolus ont leurs conseillers, desquels ils prennent les avis, & auxquels ils donnent leurs arrêts à vérifier, quoiqu'ils ne leur laissent pas la liberté de les révoquer. Il est vrai que c'est une chose moins évidente, & que plusieurs conçoivent malaisément, que tout l'état est compris dans la Remarque.

personne du roi. Ce qui donne lieu aux objections suivantes qu'ils forment contre la puissance absolue. Premièrement ils disent que, si quelqu'un avoit cette autorité, la condition des sujets seroit très-misérable ; car ils pensent qu'il raviroit, pilleroit, tueroit ; & s'imaginent qu'ils sentent déja ces extorsions & ces violences. Mais, d'où leur viennent ces appréhensions ? qui obligeroit le souverain à en user de la sorte ? Ce ne seroit pas sa puissance ; car elle ne feroit rien sans la volonté. Mais voudroit-il bien ruiner tout le peuple pour enrichir quelques favoris ? Certainement il le pourroit sans faire tort à personne, quoique ce ne fût pas injustement, ni sans violer les loix de nature, & offenser Dieu : aussi pour empêcher cette pratique, les peuples font prêter serment aux princes, comme pour s'assurer d'eux en quelque sorte. Mais, encore que le souverain peut avec justice, ou en méprisant son serment, en user ainsi ; toutefois je ne vois point quel dessein il auroit en ruinant ses sujets, vu que cela retomberoit sur lui-même, & empireroit sa condition propre. J'avoue qu'il se peut rencontrer des princes de mauvais naturel. Mais je veux qu'on ne donne à un tel qu'une puissance limitée, & autant qu'il lui en faut pour la défense de ses sujets, ce que l'intérêt de chaque particulier demande qu'on lui accorde : n'y aura-t-il pas ensuite les mêmes inconvéniens à craindre ? Car, celui qui aura assez de forces

pour tenir tout un peuple ſous ſa protection, n'en aura-t-il pas aſſez pour opprimer ſa liberté? Il n'y a donc rien en cela de dur, & dont on ne doive ſupporter l'incommodité. On ne doit ſe plaindre que du malheur, ou de la bigarrerie des affaires humaines, qui ne permettent point qu'on goûte aucun bien ſi épuré, que la douceur n'en ſoit gâtée par quelque mêlange d'amertume. Et le mal qu'il y a en cela eſt d'autant plus ſupportable, qu'il vient de la faute des ſujets, plutôt que de celle de l'empire. Car, ſi les hommes ſavoient ſe gouverner eux-mêmes; & s'ils vivoient ſelon les loix de nature, ils n'auroient que faire de politique, l'ordre des états ne leur ſeroit point néceſſaire, & il ne faudroit point les tenir dans le devoir par une autorité publique».

« On objecte en deuxième lieu, qu'il n'y a aucun empire abſolu dans la chrétienté. Ce qui eſt faux. Car toutes les monarchies, & tous les autres états le ſont. Mais, bien que ceux qui ont la puiſſance ſouveraine ne faſſent pas tout ce qu'il leur plaît, & qu'ils jugent de l'utilité publique; toutefois ce n'eſt pas tant manque de droit, que pour ce qu'ils connoiſſent le naturel des peuples, & qu'ils ſavent qu'étant attachés à leurs petits intérêts, & celui du public ne les touchant guères, ce ne ſeroit pas ſans danger qu'on les voudroit contraindre à faire leur devoir. De ſorte que c'eſt une ſage conduite aux princes,

que de s'abstenir quelquefois d'user de leur puissance, & de permettre certaines choses, sans pourtant relâcher de leur droit ».

Que le souverain n'est pas tenu aux loix de l'état.

XIV. On ne peut pas se donner quelque chose à soi même, parce qu'il est à présupposer qu'on la posséde avant qu'on se la donne. On ne peut point aussi se faire plaisir à soi-même; car en ce cas-là, celui qui obligeroit & celui qui demeuroit obligé, étant une même personne, & l'un pouvant être délivré par l'autre de son obligation, ce seroit en vain qu'on se seroit obligé soi-même; pour ce qu'on se seroit quitte quand on voudroit, & celui qui a cette puissance de se délivrer, est delà effectivement libre. D'où il appert, qu'une cité n'est point sujette aux loix civiles; car les loix civiles sont les ordonnances de la ville, auxquelles si elle étoit liée, elle seroit obligée à soi-même. De même la ville ne peut pas s'obliger à un de ses bourgeois; car il peut la délivrer de son obligation quand il lui plaira; or est-il qu'il le veut toutefois & quantes que la ville le desire: (car la volonté des particuliers est comprise dans la volonté du public) donc la ville est dégagée quand il lui plaît de l'être; & par conséquent elle est déja effectivement libre. Or la volonté de cet homme, ou de ce conseil, qui a la puissance souveraine, est tenue pour la volonté de toute la ville, & celle ci enferme les volontés de tous les particuliers. D'où je conclus que le souverain n'est point attaché aux

loix civiles (car il seroit obligé à soi même) ni ne peut point être obligé à aucun de ses concitoyens.

XV. Mais d'autant que, comme il a été prouvé ci-dessus, avant l'établissement de la société civile toutes choses appartiennent à tous, & que personne ne peut dire qu'une chose est sienne si affirmativement, qu'un autre ne se la puisse attribuer avec même droit (car là où tout est commun, il n'y a rien de propre) il s'ensuit que la propriété des choses a commencée * lorsque les sociétés civiles ont été établies; & que ce qu'on nomme propre, est ce que chaque particulier peut retenir à soi sans contrevenir aux loix, & avec la permission de la ville, c'est-à dire, de celui à qui on a commis la puissance souveraine. Cela étant, chaque particulier peut bien avoir en propre quelque chose, à laquelle aucun de ses concitoyens n'osera toucher, & n'aura point de droit, à cause qu'ils vivent tous sous les mêmes loix; mais il n'en peut pas avoir la propriété en telle sorte, qu'elle exclue toutes les prétentions du législateur, & qu'elle empêche les droits de celui qui juge sans appel de tous les différens, & dont la volonté a été fait la règle de toutes les autres. Mais encore qu'il y ait quantité de choses que la ville permet à ses habitans, & suivant lesquelles on peut quelquefois agir contre le public, & tirer en cause le souverain; néanmoins cette action

Que personne n'a rien de tellement propre, qui ne relève du souverain.

* Voyez p. 120.

n'eſt pas tant du droit civil, que de l'équité naturelle; & on ne met pas tant en queſtion, * quel a été le droit, comme quelle a été la volonté de celui qui commande; de ſorte qu'il en ſera fait lui même le juge, & on ſuppoſe que l'équité de la cauſe lui étant connue, il ne peut pas prononcer un jugement inique.

* Voyez p. 120.

Remarque. * [*Lorſque les ſociétés, &c.*] « L'objection qu'on m'a faite, qu'avant la fondation des villes, les pères de famille jouiſſoient de quelques biens en propriété, eſt de nulle conſidération, parce que j'avois dit que les familles étoient comme de petites républiques. En effet, les fils de famille y ont la propriété des biens que le père leur a donnée, diſtincte de celle de leurs frères, mais non pas de la propriété de leur père. Mais divers pères de familles qui ne reconnoiſſent point un père ni un magiſtrat commun, gardent encore le droit univerſel ſur toutes choſes, & demeurent dans l'état de nature ».

Remarque. * [*Quel a été le droit, &c.*] « Quand on permet à un ſujet d'agir par les loix contre ſon ſouverain; on ne recherche pas en cette action, ſi le ſouverain a droit de poſſéder la choſe dont on eſt en queſtion; mais s'il a témoigné par ſes loix précédentes qu'il a voulu la poſſéder : car la loi déclare la volonté du ſouverain. Comme donc il y a deux occaſions pour leſquelles l'état peut demander de l'argent à un particulier, à ſavoir, par manière

de tribut, ou en paiement d'une dette; on ne peut point intenter action sur le premier sujet; car ce n'est pas à un bourgeois de s'enquérir si la ville a le droit de faire quelqu'imposition. Mais en l'autre cas, il est permis d'agir contre la ville, parce qu'elle ne prétend point ôter le sien à personne par quelque petite finesse. Elle agit plus noblement, & n'a pas besoin de chercher de prétexte. Ceux donc qui m'ont objecté en cet endroit, que par mes maximes il seroit aisé à un prince d'acquitter ses dettes, n'ont pas bien compris le sens de mes paroles.

Que les loix civiles montrent ce que c'est que le larcin, le meurtre, l'adultère, & l'injure.

XVI. Le larcin, le meurtre, l'adultère, & toutes sortes d'injures sont défendues par les loix de nature. Mais ce n'est pas la loi de nature qui enseigne ce que c'est qu'il faut nommer larcin, meurtre, adultère, ou injure en un citoyen. C'est à la loi civile qu'il faut s'en rapporter. Car ce n'est pas larcin, que d'ôter simplement à quelqu'un ce qu'il possède, mais bien quand on ôte à autrui ce qui lui appartient. Or, c'est à la loi civile à déterminer ce qui est à nous, & ce qui est à autrui. Pareillement tout homicide n'est pas meurtre, mais bien quand on tue celui que la loi civile défend de faire mourir. Ni ce n'est pas un adultère que de coucher avec une femme, mais seulement d'avoir à faire à une que les loix civiles défendent d'approcher. Enfin, c'est faire tort à quelqu'un que de lui fausser parole, lorsque ce qu'on lui avoit promis étoit

chose licite : car, si on n'avoit point droit de contracter, il ne s'est point fait de transaction de droits en ce qu'on a avancé ; c'est pourquoi on ne fait point d'injure à une personne quand on lui manque de parole en une telle occasion. Ce que j'ai montré au chapitre II, article XVII. Or, il dépend de la loi civile de définir quelles sont les choses dont nous pouvons contracter. Ce qui me fait que la république de Lacédémone, permettant à la jeunesse de dérober, pourvu qu'elle ne fût pas prise sur le fait, ne faisoit autre chose qu'établir une loi, par laquelle ce qu'on auroit pris subtilement ne seroit plus censé le bien d'autrui. Ainsi les meurtres qui se commettent à la guerre, ou en se défendant, sont estimés légitimes. Et ce qu'on nomme mariage en une ville, est en quelqu'autre tenu pour un adultère. Les pactes qui font le mariage en une personne, n'ont pas quelquefois la même vigueur à l'égard de quelqu'autre : parce que celui à qui la ville (je veux dire ce personnage, ou cette assemblée qui gouverne l'état) a défendu de contracter, n'a plus cette puissance, & par conséquent ses pactes sont invalides, ce qui l'empêche d'accomplir un légitime mariage. Or, les contrats illicites de cette sorte, n'acquièrent aucune force * par les sermens, ni par la vertu du sacrement, dont on prétend de les confirmer : car, ces choses ne renforcent point les pactes, comme je l'ai fait voir au chapitre II, article XXII. Il faut donc que la loi civile,

* Voyez p. 123.

c'eſt à-dire, les édits de celui qui exerce la ſouveraineté dans l'état, nous apprennent ce que c'eſt que larcin, que meurtre, qu'adultère, & en un mot, ce que c'eſt qu'injure.

* [*Par les ſermens, ni par la vertu du ſacrement*]. « Ce n'eſt point ici le lieu, ni mon deſſein de diſputer ſi le mariage eſt un ſacrement, au ſens que les théologiens le prennent. Je dis tant ſeulement, qu'un contrat de cohabitation legitime entre homme & femme, tel que la loi civile permet, ſoit qu'il ſoit un vrai ſacrement, ou qu'il ne le ſoit point, ne laiſſe pas d'être un mariage légitime : & qu'au contraire une cohabitation défendue par la loi n'eſt pas un mariage, à cauſe que c'eſt l'eſſence du mariage qu'il ſoit un contrat légitime. En divers pays, comme chez les Juifs, chez les Grecs & chez les Romains, les mariages ne laiſſoient pas d'être légitimes, quoiqu'ils puſſent être diſſous. Mais, parmi les nations qui ne permettent point ce contrat, qu'à condition qu'il ſera indiſſoluble, le mariage ne peut jamais être diſſous ; & la raiſon en eſt, que l'état l'a voulu ainſi, plutôt qu'à cauſe que le mariage eſt un ſacrement. De ſorte qu'il peut bien appartenir aux eccléſiaſtiques de régler dans le mariage ce qui concerne la cérémonie des nôces, la bénédiction, & par manière de dire, la conſécration des mariés qui ſe fait au Temple : mais tout le reſte, à ſavoir de preſcrire les conditions du mariage, d'en limiter le tems, de juger des perſonnes qui le peuvent Remarque.

contracter, est de la jurisdiction de la loi civile, & dépend des ordonnances publiques».

Opinion de ceux qui voudroient bâtir une ville, & fonder une société civile, où il n'y eut personne qui possédât une puissance absolue.

XVII. La plupart des hommes supportent si impatiemment la souveraineté & la puissance absolue, que même les noms leur en sont odieux. Ce qui arrive en partie, faute de bien connoître le naturel des hommes, & de bien entendre les loix de nature; en partie aussi par le défaut de ceux, qui élevés au commandement, abusent de l'autorité qu'on leur a donnée, & ne s'en servent que pour assouvir leurs passions déréglées. De sorte que quelques-uns croyant d'éviter la puissance souveraine, pensent qu'il suffit pour établir une bonne police, que les citoyens étant demeurés d'accord en leur assemblée de certains articles, ils en commandent l'observation, & tiennent la main à ce que les contrevenans soient punis. Qu'à cet effet, & pour se défendre de leurs ennemis, il leur suffit d'imposer un certain revenu limité, à condition que s'il n'est bastant, on l'augmentera en une nouvelle assemblée. Mais n'est-il pas bien aisé de remarquer qu'en cette sorte de république, l'assemblée, qui a fait cette ordonnance a une puissance absolue? D'ailleurs je dirai que, si cette assemblée demeure toujours debout, ou est convoquée de tems en tems, à certain jour, & en certain lieu, c'est une puissance perpétuelle. Et si en se séparant elle est entièrement dissoute; ou la société civile est aussi rompue, & on retombe

dans l'état de guerre ; ou bien il demeure encore ſur pieds quelque puiſſance pour faire obſerver les loix, ce qui ne peut pas être ſans qu'il reſte quelque titre de ſouveraineté. Car là où il ſe trouve une autorité légitime aſſez grande pour contraindre tout un peuple à l'obéiſſance, il y doit avoir une puiſſance telle, qu'on n'en peut pas donner une plus abſolue.

Quels ſont les marques de la ſouveraineté.

XVIII. Il eſt donc manifeſte qu'en toute ſociété civile il ſe trouve un certain homme, ou bien une certaine cour & aſſemblée, qui a ſur les particuliers une auſſi grande & auſſi juſte puiſſance, que chacun en a hors de la ſociété ſur ſa propre perſonne ; ce qui revient à une autorité ſouveraine & abſolue, auſſi vaſte & étendue que les forces de la république le permettent. Car, ſi la puiſſance de la république étoit limitée d'ailleurs, il faudroit de néceſſité que ce fût par une puiſſance ſupérieure ; d'autant que celui qui preſcrit des bornes eſt plus puiſſant que celui auquel elles ſont preſcrites. Mais je demanderai, ſi cette dernière autorité qui fait la loi à l'autre, n'en reconnoît point elle-même au-deſſus de ſoi ; & enfin, je remonterai juſqu'à une puiſſance ſuprême qui ne reçoit point de limites étrangères. Or, ſi elle eſt départie à pluſieurs perſonnes, je nomme leur aſſemblée la cour ſouveraine, ou ſi elle eſt donnée à un homme, qui ſeul exerce la plus haute magiſtrature, il mérite le titre de

prince & de ſouverain de l'état. Les marques de cette ſouveraineté, ſont le pouvoir de faire, & d'abroger des loix, de déclarer la guerre, & de conclure la paix, connoître & juger directement ou indirectement tous les procès; élire tous les officiers, magiſtrats & conſeillers. En un mot, je reconnois pour ſouverain d'une ville, celui qui peut légitimement faire, ce qui n'appartient à aucun citoyen, ni même à pluſieurs en corps, d'entreprendre. Car l'état ſeul a le pouvoir de faire ce à quoi ni un particulier, ni une faction n'ont aucun droit de penſer. Je tiens donc que celui qui uſe légitimement de ce pouvoir de l'état, en eſt le ſouverain.

Que ſi l'on fait comparaiſon d'une ville à un homme, celui qui y exerce la puiſſance ſouveraine, eſt à l'égard de cette ville-là, ce qu'eſt l'ame humaine dans le corps d'une perſonne.

XIX. Preſque tous ceux qui comparent l'état & les ſujets à un homme & à ſes membres, diſent, que le ſouverain eſt dans la république, ce qu'eſt la tête au corps d'une perſonne. Mais j'aimerois mieux dire enſuite de mes raiſonnemens, que cette puiſſance ſouveraine (ſoit qu'elle ſe raſſemble toute en un ſeul homme, ou qu'elle ſoit diſtribuée à une cour) eſt dans l'état comme ſon ame, plutôt que comme la tête de ſon corps. Car l'ame eſt ce qui donne à l'homme la faculté de vouloir, & de refuſer; de même que le ſouverain eſt celui duquel dépend la volonté de toute la république. Mais je comparerois à la tête le conſeil, ou le premier miniſtre, duquel le ſouverain ſe ſert au gouvernement de l'état, & dont il prend l'avis aux affaires

importantes : car, c'eſt à la tête à donner conſeil, & à l'ame de commander.

XX. Peut-être que quelqu'un voudra inférer du raiſonnement que je vais mettre enſuite, que la ſouveraineté peut être ôtée à celui qui l'exerce, du conſentement unanime de tous les ſujets. La ſouveraineté a été établie par la force des pactes que les ſujets ont fait entr'eux : or, comme toutes les conventions empruntent leur force de la volonté de ceux qui contractent, elles la perdent auſſi du conſentement de ces mêmes perſonnes : mais, encore que ce raiſonnement fut véritable, je ne vois pas bien quel juſte ſujet il y auroit de craindre pour les ſouverains. Car, puiſqu'on ſuppoſe que tous les particuliers ſe ſont obligés mutuellement les uns aux autres, s'il arrive qu'un ſeul d'entr'eux ſoit d'avis contraire, tous les autres enſemble ne devront point paſſer outre. Ce ſeroit faire tort à une perſonne, que de conclure contre ſon avis ce qu'on s'eſt obligé par un pacte exprès de ne conclure point ſans elle. Or, il eſt preſqu'impoſſible que tous les ſujets, juſqu'au dernier, conſpirent contre leur ſouverain, & s'accordent tous, ſans aucune exception, à le dégrader. Il n'a donc pas à craindre qu'il puiſſe être légitimement dépouilié de ſon autorité. Toutefois, ſi l'on accordoit ceci, que le droit des ſouverains dépend de la ſeule convention que les ſujets ont faite entr'eux, il leur pourroit aiſément arriver d'être démis de leur charge ſous quelque

Que la puiſſance ſouveraine ne peut pas être révoquée légitimement, quoique ce ſoit du conſentement de ceux qui l'ont établie.

prétexte de justice. Car, il y en a plusieurs qui estiment, qu'en une assemblée légitime de tout le peuple, ou en une délibération séditieuse, la plus grande voix le doit emporter, c'est-à-dire, que le consentement du plus grand nombre doit être pris pour celui de tous en général. Mais cela est faux : car, ce n'est pas une chose naturelle, que de faire passer la plus grande opinion pour la volonté de toute une assemblée, & encore moins dans un tumulte. Ce procédé vient de l'institution politique, & n'a lieu que lorsque la cour ou le prince souverain convoquant une assemblée de tous ses sujets, ordonne, à cause de leur trop grand nombre, que quelques députés parleront pour tous, & que leurs voix seront recueillies, afin de prendre leurs sages avis. Car, il ne faut pas s'imaginer que le souverain ait fait venir ses sujets pour disputer avec eux de ses droits & de sa puissance, si ce n'est qu'ennuyé des affaires, il déclare ouvertement qu'il a dessein de quitter l'empire. Or, d'autant que plusieurs sont dans cette erreur, qu'ils prennent l'avis du plus grand nombre, ou même celui de quelques-uns seulement, l'opinion desquels ils approuvent, pour le consentement de tout l'état en général; il pourroit, dis-je, sembler à ceux-là, que la puissance souveraine peut être légitimement supprimée, pourvu que cela arrive dans une grande assemblée, en comptant les suffrages des particuliers. Mais bien que la souveraineté ait été établie par les conven-

tions

tions que les particuliers ont faites les uns avec les autres ; si est-ce que le droit de l'empire ne dépend pas de cette seule obligation : car on s'oblige réciproquement à celui qui le possède. Et on suppose, que chaque particulier, contractant avec son voisin, a tenu ce langage : « Je transfère mon droit à celui-ci, à condition que vous lui transférez aussi le votre ». Après quoi le droit que chacun avoit d'user de ses forces pour son bien propre, demeure transféré tout entier pour l'intérêt commun à cette personne, ou à cette cour à laquelle on a transmis la souveraineté. De sorte qu'outre les conventions mutuelles des particuliers entr'eux, il se fait une donation de droit, laquelle on est obligé de faire valoir au souverain. Et ainsi la puissance souveraine est appuyée de deux côtés, de l'obligation des sujets les uns envers les autres, & de celle dont ils s'obligent directement à la république. Cela étant, je conclus que le peuple, pour en si grand nombre qu'il s'assemble & qu'il conspire contre le souverain, n'a point droit de lui ôter sa puissance, s'il ne consent lui-même à ce qu'elle lui soit ôtée.

CHAPITRE VII.

Des trois ſortes de gouvernement, démocratique, ariſtocratique, & monarchique.

SOMMAIRE.

I. Qu'il y a de trois ſortes d'états, la démocratie, l'ariſtocratie & la monarchie. II. Que l'oligarchie n'eſt pas une ſorte d'état diſtincte de l'ariſtocratie, & que l'anarchie ne forme point du tout de république. III. Que la tyrannie n'eſt pas une ſorte d'état diverſe de la monarchie légitime. IV. Qu'il ne ſe trouve point d'état où les trois ſortes de gouvernement ſoient mêlées. V. Que l'état populaire ne ſubſiſte point, ſi on n'établît certain tems & certain lieu aux aſſemblées publiques. VI. Qu'en la démocratie, il faut que la convocation des états arrive fort ſouvent, ou qu'aux intervalles d'une aſſemblée à l'autre, on donne à quelqu'un la puiſſance ſouveraine. VII. En la démocratie, les particuliers promettent les uns aux autres d'obéir à l'état : mais l'état ne s'oblige à perſonne. VIII. Comment ſe forme l'ariſtocratie. IX. Qu'en l'ariſtocratie, les principaux de l'état ne font aucuns pactes, & ne s'obligent en rien au peuple, ni à aucun particulier. X. Que la convocation réglée des états eſt néceſſaire à l'établiſſement, ou à la confirmation de ceux qui gouvernent

les affaires publiques. XI. De la manière en laquelle ſe forme la monarchie. XII. Que le monarque ne s'oblige à perſonne, & ne ſe ſoumet à aucunes conditions en recevant l'empire. XIII. Que le monarque eſt toujours en état d'exercer toutes les fonctions requiſes à la ſouveraine puiſſance. XIV. Quelle ſorte de péché ſe commet, lorſque l'état ne fait pas bien ſon devoir envers les particuliers, ou quand les ſujets ne s'acquittent pas du leur envers la république, & qui ſont ceux qui commettent ce crime. XV. Que le monarque à qui on n'a point limité le tems de ſon règne, peut choiſir un ſucceſſeur. XVI. Des monarques dont le règne eſt limité. XVII. Qu'on ne doit point ſuppoſer, que le monarque, qui retient le droit de ſouveraineté, ſe ſoit deſſaiſi par aucune ſienne promeſſe du droit qui regarde les moyens néceſſaires à la conſervation de l'empire. XVIII. Par quels moyens un ſujet eſt quitte de ſon obéiſſance.

I. J'ai parlé juſqu'ici en général de cette ſorte de ſociété, que j'ai nommé politique & inſtituée; il faut maintenant que j'en traite en détail, & plus particulièrement. La différence des gouvernemens eſt priſe de la différence des perſonnes auxquelles on commet la puiſſance ſouveraine. Or cette puiſſance eſt commiſe, ou à un ſeul homme, ou à une ſeule cour, c'eſt-à-dire, à un conſeil de pluſieurs perſonnes. Derechef, ce conſeil, ou il eſt compoſé de tous les citoyens d'une ville,

Qu'il y a trois ſortes d'états, la démocratie, l'ariſtocratie, & la monarchie.

enſorte qu'il n'eſt pas juſqu'au moindre artiſan, qui n'ait voix délibérative, & qui ne puiſſe intervenir, s'il lui plaît, en la réſolution des plus grandes affaires; ou bien il n'y en entre qu'une partie. D'où ſe forment trois ſortes d'états; l'une en laquelle la puiſſance ſouveraine eſt donnée à une aſſemblée, où chaque bourgeois a droit de ſuffrage, & que l'on nomme démocratie; la deuxième, en laquelle cette même puiſſance eſt laiſſée à un conſeil, auquel n'entrent pas tous les ſujets: mais quelques-uns tant ſeulement, & on la nomme ariſtocratie; la troiſième, en laquelle toute l'autorité eſt conférée à une ſeule perſonne, & à laquelle on donne le titre de monarchie. En la première eſpèce, c'eſt le peuple qui gouverne; en la deuxième, ce ſont les nobles ou les principaux de l'état; & en la dernière, le monarque tient les rênes de l'empire.

Que l'oligarchie n'eſt pas une ſorte d'état diſtincte de l'ariſtocratie, & que l'anarchie ne forme point du tout de république.

II. Quelques vieux auteurs politiques ont voulu introduire trois autres eſpèces de gouvernemens oppoſées à celles que je viens d'établir; à ſavoir, l'anarchie ou la confuſion, qu'ils oppoſoient à la démocratie; l'oligarchie ou le gouvernement de peu de perſonnes, qu'ils oppoſoient à l'ariſtoratie; & la tyrannie dont ils faiſoient oppoſition à la monarchie. Mais ce ne ſont pas-là trois ſortes de gouvernemens ſéparés: car, après tout, ce ne ſont que trois noms différens que leur donnent ceux à qui la forme de l'état déplaît,

ou qui en veulent aux personnes qui gouvernent. En effet, plusieurs ont cette coutume, de n'exprimer pas tant seulement les choses par les noms qu'ils leur donnent : mais de témoigner, aussi par même moyen, la passion qui règne dans leur ame, & de faire connoître en même-tems l'amour, la haine, ou la colère qui les anime. D'où vient que l'un nomme anarchie, ce que l'autre appelle démocratie; qu'on blâme l'aristocratie en la nommant une oligarchie; & qu'à celui auquel on donne le titre de roi, quelqu'autre impose le nom de tyran. De sorte que ces noms outrageux ne marquent pas trois nouvelles sortes de république : mais bien les divers sentimens que les sujets ont de celui qui gouverne. Et qu'ainsi ne soit, vous voyez premièrement que l'anarchie est opposée d'une même façon à toutes les sortes de gouvernement; vu que ce mot signifie une confusion, qui ôtant toute sorte de régime, ne laisse aucune forme de république. Comment donc se pourroit-il faire que ce qui n'est point du tout une ville, en fût pourtant une espèce? En après, quelle différence y a-t-il, je vous prie, entre l'oligarchie, qui signifie le gouvernemet d'un petit nombre de personnes, & l'aristocratie, qui signifie celui des principaux, ou des plus gens de bien de l'état? on ne peut alléguer si ce n'est, que selon la diversité des goûts & des jugemens des hommes, ceux qui paroissent les meilleurs aux uns, semblent les pires de tous aux autres.

Que la tyrannie n'eſt pas une ſorte d'état diverſe de la monarchie légitime.

III. Mais il eſt plus mal-aiſé de perſuader que la royauté & la tyrannie ne ſont pas deux diverſes ſortes de gouvernement, parce que la plupart de ceux qui approuvent la domination d'un ſeul, & la préfèrent à celle de pluſieurs, n'eſtiment pas pourtant que l'état ſoit bien gouverné, s'il n'eſt régi à leur fantaiſie. Mais il faut que ce ſoit par raiſonnement, & non pas avec paſſion que nous recherchions la différence qu'il y a d'un roi à un tyran. Je dis donc en premier lieu, qu'ils ne diffèrent pas en ce que la puiſſance de celui-ci ſoit plus grande que celle de l'autre : car, il ne peut pas y avoir dans le monde une autorité plus grande que la ſouveraine : ni en ce que la puiſſance de l'un ſoit bornée, & que celle de l'autre ne reçoive aucunes limites ; car, celui dont l'autorité ſeroit bornée ne ſeroit point roi, mais ſujet de celui qui auroit borné ſa puiſſance. Enfin, la différence ne peut pas être tirée de la manière de s'emparer du gouvernement ; car, ſi quelqu'un prend l'autorité ſouveraine en un état populaire, ou en une ariſtocratie, du conſentement de tous les particuliers, il devient monarque légitime : mais, s'il la veut uſurper ſans le conſentement du peuple, il eſt ennemi & non pas tyran de la république. Ils ne diffèrent donc qu'en l'exercice de leur empire ; de ſorte que le monarque, qui gouverne bien l'état, mérite le titre de roi ; & celui qui maltraite ſon peuple s'acquiert le nom de tyran. Et il

en faut revenir là, que le roi légitime n'eſt nommé tyran par le peuple, ſi ce n'eſt lorſqu'il abuſe de la puiſſance qui lui a été donnée, & lorſqu'on eſtime qu'il exerce mal ſa charge. Donc que la royauté & la tyrannie ne ſont pas deux diverſes eſpèces de gouvernement politique : mais on donne à un même monarque tantôt le nom de roi par honneur, tantôt celui de tyran par outrage. Or, ce que nous rencontrons ſi ſouvent dans les auteurs grecs & latins des invectives contre les tyrans, vient de ce qu'autrefois ces nations ont été des républiques populaires ou ariſtocratiques, ce qui a donné aux auteurs une telle averſion de la tyrannie, qu'ils en ont haï la royauté, avec laquelle ils l'ont confondue.

Qu'il ne ſe trouve point d'état où les trois ſortes de gouvernemens ſoient mêlées.

IV. Il y en a qui eſtiment qu'il eſt néceſſaire à la vérité qu'il y ait une puiſſance ſouveraine dans l'état : mais que ſi on la donnoit toute entière à un ſeul homme ou à une ſeule cour, tous les ſujets deviendroient eſclaves. Pour éviter cet inconvénient, ils diſent qu'on pourroit établir une forme de gouvernement mixte, diverſe de celles qu'on nomme d'ordinaire monarchie, démocratie & ariſtocratie mixtes, ſuivant que l'une ou l'autre de ces trois eſpèces y domine. Et qu'on pourroit faire, par exemple, que la nomination des magiſtrats, la déclaratiou de la guerre ou de la paix, fuſſent en la puiſſance du roi ; que les grands exerçaſſent la juſtice ; que les impoſitions & le maniement des finances appartinſſent au

peuple, & que tous enſemble en corps euſſent le droit de faire des loix. Cette ſorte d'état ſeroit, au dire de ces meſſieurs, une monarchie mêlée. Mais quand bien cela ſe pourroit, ainſi qu'ils le déſignent, je ne vois pas que la liberté des particuliers en fut mieux établie : car, tandis qu'ils ſeront tous de bonne intelligence, la ſujétion de chacun d'eux ſera auſſi grande qu'elle le peut être; & s'ils tombent en diſcorde, il en naîtra une guerre civile, qui introduira derechef le droit du glaive particulier, c'eſt-à dire, l'état de nature, cette malheureuſe liberté pire que toutes les ſervitudes. Cependant je crois que j'ai ſuffiſamment démontré au chapitre précédent, articles VI, VII, VIII, IX, X, XI & XII, que la puiſſance ſouveraine * ne pouvoit point être diviſée.

Remarque. * [*Ne pouvoit point être diviſée*]. « Preſque tous avouent que l'autorité ſuprême ne doit point être diviſée : mais qu'il la faut modérer, & lui donner quelques limites. Cela va bien : mais s'ils entendent quelque diviſion par ce tempérament qu'ils conſeillent, c'eſt mal à propos qu'ils veulent uſer de diſtinction. De moi, je ſouhaiterois paſſionnément que non-ſeulement les rois, mais auſſi tous les parlemens & toutes les cours qui prennent une autorité ſouveraine, vouluſſent s'abſtenir de leurs malverſations, & ſe régler pour faire leur devoir aux loix naturelles & divines. Mais nos donneurs de diſtinctions prétendent que

les ſouverains ſoient tenus en bride par quelques autres, ce qui ne ſe peut faire ſans communiquer à ces derniers une partie de la puiſſance abſolue : & par ce moyen, on diviſe plutôt qu'on n'apporte du tempérament à la ſouveraineté ».

V. Voyons maintenant ce que font ceux qui dreſſent un état de quelque ſorte que ce ſoit. Ceux qui ſe ſont aſſemblés pour former une ſociété civile, ont dès-là commencé une démocratie : car, en ce qu'ils ſe ſont aſſemblés de leur bon gré, on ſuppoſe qu'ils ſe ſont obligés à conſentir à ce qui ſera réſolu par le plus grand nombre. Ce qui eſt proprement un gouvernement populaire, tandis que l'aſſemblée ſubſiſte, ou qu'on aſſigne le tems & le lieu pour la convoquer ; & ce conſeil-là retient une puiſſance abſolue, dont la volonté eſt réputée comme celle de tous les particuliers. Or, en l'aſſemblée dont nous parlons, chacun a droit de donner ſon ſuffrage : & par conſéquent elle eſt une juſte démocratie, ſuivant la définition qui en a été miſe au premier article de ce chapitre. Mais, ſi l'aſſemblée ſe diſſout, & ſi l'on ſe ſépare avant que de déſigner le tems & le lieu où ſe fera une nouvelle convocation, on tombe dans l'anarchie, & on retourne à l'état auquel on étoit avant qu'on ſe fût aſſemblé, c'eſt-à-dire, à l'état de guerre perpétuelle de tous contre tous. Le peuple donc ne garde point la puiſſance ſouveraine, ſi ce n'eſt tandis qu'il convient du

Que l'état populaire ne ſubſiſte point, ſi on n'établit certain tems & certain lieu aux aſſemblées publiques.

tems & du lieu, auquel tous ceux qui voudront, ſe pourront trouver derechef à une nouvelle aſſemblée : car, ſi cela n'eſt déterminé, les particuliers ne ſauroient ſe rencontrer, & ils ſe diviſeroient en diverſes factions. D'ailleurs le peuple ne conſtitueroit plus cette perſonne publique, dont je parlois tantôt ; mais il deviendroit une multitude confuſe, à qui on ne pourroit attribuer aucun droit ni aucune action. Il y a donc deux choſes qui établiſſent une démocratie, l'indiction perpétuelle des aſſemblées, d'où ſe forme cette perſonne publique que j'ai nommée le peuple, & la pluralité des voix, d'où ſe tire la puiſſance ſouveraine.

Qu'en la démocratie, il faut que la convocation des états arrive fort ſouvent, ou qu'aux intervalles d'une aſſemblée à l'autre, on donne à quelqu'un la puiſſance ſouveraine.

VI. De plus, il ne ſuffit pas au peuple, afin qu'il retienne une autorité ſuprême, que le tems & le lieu de la convocation des états ſoient déterminés, ſi les intervalles d'une aſſemblée à l'autre ne ſont ſi courts, qu'il ne ne puiſſe point ſurvenir entre deux d'accident capable de mettre la république en danger, faute d'une puiſſance abſolue ; ou ſi on ne laiſſe cependant à un homme ſeul, ou à une certaine cour, l'uſage de cette ſouveraineté empruntée. Car, ſi on ne le pratique de la ſorte, on ne donne pas aſſez ordre à la défenſe & à la paix des particuliers ; & ainſi la ſociété civile ſe dément & ſe bouleverſe, vu que chacun, faute de trouver ſon aſſurance en l'autorité publique, eſt obligé de travailler à ſa propre défenſe, par tous les moyens que ſa prudence lui ſuggère.

VII. La démocratie n'est pas établie par des conventions que chaque particulier fasse avec le peuple, mais par des pactes réciproques qu'on fait les uns avec les autres. Il appert du premier, en ce que pour faire un accord, il faut qu'il y ait préalablement des personnes avec qui on traite : or, avant que la société civile soit formée, le peuple ne subsiste pas encore en qualité d'une certaine personne, mais comme une multitude détachée; de sorte qu'en cet état un particulier n'a point pu traiter avec le peuple. Mais après que la société est établie, ce seroit en vain qu'un particulier traiteroit avec l'état, parce qu'on suppose que la volonté du peuple enferme celle d'un simple sujet, qui a résigné tous ses intérêts au public; & que le peuple demeure effectivement libre, ayant le pouvoir de se dégager quand il lui plaît de toutes ses obligations passées. On peut inférer ce que je dis ensuite, que chaque particulier traite avec chacun des autres, de ce que la société civile seroit très-mal fondée, si les particuliers n'étoient liés à aucuns pactes qui les obligeât à faire ou à omettre ce que l'état ordonneroit. Puis donc que ces derniers pactes sont supposés nécessaires en l'érection d'une république, & qu'il ne s'en fait aucuns autres entre les particuliers & le peuple, comme je viens de le prouver; il s'ensuit qu'il ne se traite qu'entre les particuliers, à savoir chaque bourgeois promettant de soumettre sa volonté à celle du plus grand nombre, mais

En la démocratie, les particuliers promettent les uns aux autres d'obéir à l'état, mais l'état ne s'oblige à personne.

à condition que les autres en feront de même, comme ſi chacun diſoit à ſon voiſin : « Je transfère mon droit à l'état pour l'amour de vous, afin que vous lui réſigniez le vôtre pour l'amour de moi ».

Comment ſe forme l'ariſtocratie.

VIII. L'ariſtocratie, c'eſt-à-dire, le cœur des nobles ou des principaux de l'état, qui gouverne avec une puiſſance abſolue, tire ſon origine de la démocratie qui lui a fait tranſaction de ſon droit. En quoi on ſuppoſe que certains perſonnages de réputation, ou de naiſſance illuſtre, ou que quelqu'autre qualité rend remarquable, ſont propoſés au peuple, qui donnant ſes ſuffrages, les élit à la pluralité des voix ; de ſorte qu'après cette élection tout le droit du peuple ou de l'état paſſe à eux ; & leur conſeil de peu de perſonnes à la même autorité qu'avoit auparavant l'aſſemblée générale de tous les membres de la république. Ce qui étant, il appert que le peuple qui leur a transféré ſa puiſſance, ne ſubſiſte plus comme s'il repréſentoit une ſeule perſonne.

Qu'en l'ariſtocratie, les principaux de l'état ne ſont aucuns pactes, & ne s'obligent en rien au peuple, ni à aucun particulier.

IX. Or, de même qu'en la démocratie, le peuple n'eſt obligé à rien, auſſi en l'ariſtocratie le conſeil d'état demeure entièrement libre. Car, puiſque les particuliers ne traitant pas avec le peuple, mais ſeulement entr'eux, ſe ſont obligés à tout ce que le peuple voudra ; ils ſont tenus de ratifier la tranſaction de l'autorité publique que ce même peuple a faite aux principaux de l'état. Et il ne faut pas penſer que cette aſſemblée des notables, ou cette cour

des nobles, quoique choisie par le peuple, se soit obligée à lui en aucune chose; car, dès qu'elle a été érigée, le peuple a été dissout, comme j'ai dit, & ne subsiste plus en cet égard de personne publique; ce qui ôte en même-tems toute sorte d'obligation personnelle.

Que la convocation réglée des états est nécessaire à l'établissement ou à la confirmation de ceux qui gouvernent les affaires publiques.

X. L'aristocratie a cela aussi de commun avec la démocratie. Premièrement, que si on n'assigne un certain lieu & un certain tems, auquel l'assemblée des principaux de l'état se tienne, ce n'est plus une cour ni un corps qui représente une seule personne, mais une multitude déjointe qui n'a aucun droit de puissance souveraine; secondement, que si le tems d'une convocation à l'autre est trop long, l'autorité absolue ne peut pas subsister sans une certaine personne qui l'exerce. Ce que je pourrois confirmer par les mêmes raisons que j'ai alléguées au cinquième article.

De la manière en laquelle se forme la monarchie.

XI. La monarchie tire son origine, de même que l'aristocratie, de la puissance du peuple, qui résigne son droit, c'est-à-dire, l'autorité souveraine à un seul homme. En laquelle transaction il faut s'imaginer qu'on propose un certain personnage célèbre & remarquable par-dessus tous les autres, auquel le peuple donne tout son droit à la pluralité des suffrages; de sorte qu'après cela il peut légitimement faire tout ce que le peuple pouvoit entreprendre auparavant. Et cette élection étant conclue, le peuple cesse d'être une personne publique, & devient une multitude confuse; d'autant

qu'il ne formoit un corps régulier qu'en vertu de cette souveraine puissance dont il s'est désaisi.

Que le monarque ne s'oblige à personne, & ne se soumet à aucunes conditions en recevant l'empire.

XII. D'où je recueille cette conséquence, que le monarque ne s'est obligé à personne en considération de l'empire qu'il en a reçu : car il l'a reçu du peuple, qui cesse d'être une personne dès qu'il a renoncé à la puissance souveraine ; & la personne étant ôtée de la nature des choses, il ne peut point naître d'obligation qui la regarde. Ainsi donc les sujets doivent rendre toute sorte d'obéissance à leur roi, en vertu seulement du contrat par lequel ils se sont obligés d'obéir à tout ce que le peuple ordonnera, puisque cette promesse comprend l'obéissance que ce même peuple commande ensuite de rendre au monarque qu'il met sur le trône.

Que le monarque est toujours en état d'exercer toutes les fonctions requises à la souveraine puissance.

XIII. La royauté est différente de l'aristocratie & du gouvernement populaire, en ce que ces deux dernières sortes ne demandent que certain tems & certain lieu où l'on prenne les résolutions publiques, c'est-à-dire, où l'on exerce actuellement la puissance souveraine ; mais la royauté délibère & conclue en tout tems & en tous lieux, sans jamais interrompre le cours de sa charge. La cause de cette différence est prise de ce que ni le peuple, ni les principaux de l'état ne sont pas un corps naturel, mais un tout composé de l'assemblage de plusieurs parties détachées. Là, où le monarque étant un en nombre, se trouve

toujours en état d'exercer les fonctions de l'empire.

XIV. Au reste, parce que j'ai montré ci-dessus aux articles VII, IX, XII, que ceux qui gouvernent la république ne sont obligés par aucuns pactes à personne, il s'ensuit qu'ils ne peuvent point faire d'injure aux particuliers. Car l'injure, suivant que je l'ai définie au troisième chapitre, n'est autre chose que l'enfreinte des pactes accordés; de sorte que là où il n'y en a eu aucuns, il ne peut y avoir d'injure. Cependant le peuple, les nobles & le roi, peuvent pécher en diverses façons contre les loix de nature, comme en cruauté, en injustice, en outrages, & en s'adonnant à tels autres vices qui ne tombent point sous cette étroite signification d'injure. Mais, si un sujet n'obéit pas à l'état, non-seulement il commet une injure contre son autorité, mais aussi il offense tous ses concitoyens; parce qu'ayant convenu avec eux d'obéir à la puissance souveraine, il reprend, sans leur en demander congé, le droit dont il s'étoit désaisi. Au demeurant, s'il se résout quelque chose contre une loi de nature dans une assemblée populaire, ou dans une congrégation des principaux de la république, ce n'est pas l'état, c'est-à-dire, la personne civile qui péche; mais les particuliers qui ont opiné en cette mauvaise délibération: pour ce, qu'à bien considérer la source de cette action, les péchés qui se commettent sont des dérè-

Quelle sorte de péché se commet, lorsque l'état ne fait pas bien son devoir envers les particuliers, ou quand les sujets ne s'acquittent pas du leur envers la république, & qui sont ceux qui commettent ce crime.

glemens de la volonté naturelle, dont il se peut faire une désignation particulière, plutôt que de la volonté politique qui tient de l'artifice, & ne se recueille que par le raisonnement. Autrement, il faudroit que ceux-là aussi fussent coupables à qui la délibération auroit déplu. Mais en la monarchie, si le roi délibère quelque chose contre les loix de nature, il péche tout le premier, parce qu'en lui la volonté civile & la naturelle sont une même chose.

Que le monarque à qui on n'a point limité le tems de son régne, peut choisir un successeur.

XV. Le peuple qui veut choisir un roi, peut lui donner la souveraineté simplement, sans restriction ni limitation de tems, ou bien en le lui limitant. S'il la donne de la première sorte, on suppose qu'elle demeure au roi toute telle que le peuple la possédoit auparavant. De même donc que le peuple a eu le droit d'élire un monarque, le roi a celui de se choisir un successeur; de sorte que le roi à qui la souveraineté a été absolument donnée, a le droit non-seulement de la possession, mais aussi de la succession, c'est-à-dire, il peut mettre celui que bon lui semble en sa place.

Des monarques dont le regne est limité.

XVI. Mais si le commandement n'a été donné au roi, que pour un certain tems, il faut considérer quelqu'autres circonstances outre celle de la transaction. Premièrement, il faut savoir si le peuple, en lui donnant la souveraineté, ne s'est point réservé le droit d'assigner le tems & le lieu à de nouvelles assemblées. S'il a retenu cette puissance, il faut remarquer

remarquer en deuxième lieu, s'il a gardé par même moyen le pouvoir de s'assembler avant que le tems qu'il a laissé au roi pour exercer la royauté, soit expiré. Tiercement, si le peuple a entendu que la convocation se fit lors seulement que ce roi à tems le trouveroit bon. Cela étant, supposons, je vous prie, que le peuple ait donné la souveraineté à un certain homme à vie seulement, & qu'après cette donation il se soit séparé sans résoudre où c'est qu'on feroit après la mort du roi une nouvelle assemblée. Il est manifeste qu'en ce cas-là, suivant le cinquième article de ce chapitre, le peuple n'est plus une personne, mais est une multitude détachée, en laquelle il est permis également à un chacun de choisir le tems & le lieu qu'il lui plaira, ou même de s'emparer de la domination, comme la nature donne à tous les hommes d'égales prétentions. Le roi donc, qui a reçu de cette sorte le royaume, est obligé par la loi de nature, contenue au huitième article du troisième chapitre, & qui enseigne de ne pas rendre le mal pour le bien, en reconnoissance du bienfait dont il est redevable au public, d'empêcher que la société civile ne soit dissoute après sa mort, & de marquer le lieu & le jour auquel on s'assemblera pour lui choisir un successeur, ou bien d'en nommer un lui-même tel qu'il jugera être de l'utilité publique. Quoi donc qu'un monarque n'ait la souveraineté qu'à vie seulement, il ne

laiſſe pas de l'avoir abſolument, & de pouvoir diſpoſer de ſa ſucceſſion. En deuxième lieu, ſi l'on ſuppoſe que le peuple, après avoir élu un roi à tems, a convenu auſſi du jour & de la ville où après ſon décès il s'aſſemblera, afin de procéder à une élection nouvelle : certainement je dis qu'après la mort du roi, l'autorité ſouveraine retourne au peuple par ſon ancien droit, & non pas par quelque nouvel acte : car, pendant tout ce qui s'eſt écoulé de tems entre deux, la ſouveraineté ne laiſſoit pas d'appartenir au peuple comme ſon domaine, quoique l'uſage ou l'exercice en fût permis à ce roi temporaire, qui n'étoit (afin que je m'en explique en termes du droit) que poſſeſſeur uſufructuaire de l'empire. Mais le monarque que le peuple a élu de cette ſorte, & avec cette prévoyance touchant l'indiction d'une aſſemblée, n'eſt pas à parler proprement un monarque, non plus que les dictateurs n'étoient pas des rois chez les Romains, mais le premier miniſtre de l'état; auſſi le peuple peut le dégrader, même avant que le terme de ſon miniſtère ſoit expiré, comme autrefois on le pratiqua à Rome, lorſque Minutius, de ſimple chevalier qu'il étoit, fût donné pour collègue au dictateur Quintus Fabius Maximus. Et il me ſemble qu'en voici la raiſon. C'eſt qu'on ne peut pas feindre que cette perſonne ou cette aſſemblée, qui retient toujours une puiſſance prochaine & immédiate à agir, ſe

réſerve l'empire, enſorte qu'elle ne puiſſe pas le reprendre effectivement lorſqu'elle le voudra ; car, qu'eſt autre choſe l'empire, ſi ce n'eſt le droit de commander toutes fois & quantes que cela eſt poſſible par les loix de la nature. Enfin, ſi le peuple ſe ſépare après l'élection d'un roi temporaire avec cette déclaration, qu'il ne lui ſera pas permis dorénavant de former une nouvelle aſſemblée, ſans la permiſſion de leur nouveau monarque, on ſuppoſe que cette perſonne publique qui conſtituoit le peuple eſt diſſoute, & que le roi eſt abſolu ; d'autant que les particuliers n'ont pas la puiſſance de faire renaître le corps de la république, ſi le prince n'y donne ſon conſentement. Et il n'importe qu'il eût promis de convoquer de tems en tems les états, puiſque la perſonne à qui il auroit fait cette promeſſe, ne revient à la nature des choſes que quand bon lui ſemble. Ce que je viens de dire ſur les quatre cas que j'ai propoſés, d'un peuple qui choiſit un roi temporaire, recevra beaucoup d'éclairciſſement ſi je compare le peuple à un monarque abſolu qui n'a point d'héritier légitime. Car le peuple eſt ſeigneur des particuliers, enſorte qu'il ne peut point avoir d'héritier autre que celui qu'il nomme lui-même. D'ailleurs les intervalles des aſſemblées politiques peuvent être comparés au tems du ſommeil d'un monarque, car en l'un & en l'autre l'acte du commandement ceſſe, quoique la puiſſance demeure. Enfin,

la rupture d'une assemblée irrévocable, est une espèce de mort du peuple; comme en un homme c'est mourir, que d'entrer dans un si profond somme qu'on ne s'en éveille jamais. De même donc qu'un roi qui n'a aucun héritier, s'il donne, en s'endormant d'un somme éternel, c'est-à-dire, lorsqu'il s'en va mourir, le gouvernement de son royaume à une personne qui le doive régir jusqu'à tant qu'il s'éveille, il lui en laisse évidemment la succession. Ainsi le peuple, qui en élisant un roi temporaire, s'est ôté la puissance de convoquer une nouvelle assemblée, a donné au prince la domination sur la république. Mais au reste comme le roi, qui s'endormant pour faire un petit somme, laisse à un autre l'administration de son royaume, la reprend dès qu'il s'éveille: de même le peuple, se réservant en l'élection d'un roi temporaire, le droit de former en certain lieu & à certain jour une autre assemblée, recouvre au jour préfixe l'usage de la souveraineté. Et comme un roi, qui a donné l'administration de ses affaires à quelqu'autre pendant qu'il veille, peut la lui ôter quand bon lui semble: ainsi le peuple, qui a le droit de s'assembler pendant le règne d'un monarque temporaire, peut en tout tems lui ôter la couronne. En un mot, le roi qui commet le gouvernement de son royaume à un sien ministre pendant qu'il doit dormir, & qui après cela ne peut point s'éveiller, si celui qu'il a substitué ne le

veut, perd la vie & la royauté tout ensemble: de même le peuple qui s'est établi un monarque temporaire, & qui ne s'est pas réservé la liberté de convoquer de nouveaux états sans son ordre, a perdu entièrement sa puissance, a dissipé ses propres forces, s'est déchiré soi-même, & la souveraineté demeure irrévocablement à celui auquel il l'a donnée.

XVII. Si un roi a promis à quelqu'un de ses sujets, ou à plusieurs ensemble, quelque chose qui le peut empêcher d'exercer une puissance souveraine, cette promesse ou ce pacte est nul, encore qu'il l'ait confirmé par serment. Car le pacte est une transaction de certain droit, qui (suivant ce que j'ai dit au quatrième article du second chapitre,) demande des marques suffisantes de la volonté du transacteur, & si l'acceptant témoigne valablement de sa part qu'il reçoit la fin qu'on lui promet, il déclare par-là qu'il ne renonce point aux moyens nécessaires. Mais celui qui a promis une chose requise à une autorité suprême, & qui néanmoins retient cette autorité pour soi-même, il fait assez connoître que sa promesse a été conditionnelle, à savoir, en cas qu'il n'y allât point du droit de la souveraineté. Donc la promesse est nulle, & demeure invalide, toutes fois & quantes qu'il appert qu'on ne la peut pas exécuter sans lésion de la majesté royale.

Qu'on ne doit point supposer que le monarque, qui retient le droit de souveraineté, se soit dessaisi par aucune sienne promesse, du droit qui regarde les moyens nécessaires à la conservation de l'empire.

XVIII. Nous avons examiné comment c'est que les hommes se sont obligés, par un instinct

Par quels moyens un sujet est

quitte de son obéissance.

naturel, d'obéir à une puissance souveraine qu'ils ont établie par leurs conventions mutuelles. Il faut maintenant que nous voyons de quelle façon ils peuvent être délivrés du lien de cette obéissance. Cela peut arriver, premièrement, par une renonciation, c'est-à-dire, lorsqu'un prince ne transfère pas à un autre son droit de souverain, mais tout simplement le rejette & l'abandonne. Car, ce qu'on néglige de la sorte, & qu'on laisse à l'abandon, est exposé au premier venu, & on introduit derechef le droit de nature, par lequel chaque particulier peut donner ordre comme il lui plaît à sa conservation propre. Secondement, si les ennemis s'emparent de l'état sans qu'on puisse résister à leur violence, le souverain voit périr devant ses yeux toute son autorité : car ses sujets ayant fait tous les efforts qui leur ont été possibles pour empêcher qu'ils ne vinssent entre les mains de leurs ennemis, ils ont accompli la promesse réciproque qu'ils s'étoient jurée d'une parfaite obéissance; & même j'estime que les vaincus sont obligés de tâcher soigneusement de tenir la parole qu'ils ont donnée pour garantir leur vie. En troisième lieu, s'il ne paroît aucun successeur en une monarchie (car le peuple, ni les principaux de l'état, ne peuvent point défaillir dans les deux autres sortes de gouvernement) les sujets sont quittes de leur serment de fidélité : car, on ne peut pas s'imaginer que quelqu'un soit obligé, si l'on ne sait à qui, pour ce qu'il

seroit impossible d'acquitter son obligation. Et voilà les trois moyens par lesquels les hommes se retirent de la sujétion civile, & acquièrent cette brutale, mais toutefois naturelle liberté, qui donne à tous un pouvoir égal sur toutes choses. Je nomme cette liberté farouche & brutale; car, en effet, si l'on compare l'état de nature à l'état politique, c'est-à-dire, la liberté à la sujétion, on trouvera la même proportion entr'elles, qu'il y a entre le dérèglement des appétits & la raison, où, si je l'ose dire, entre les bêtes & les hommes raisonnables. Ajoutez à cela, que les particuliers peuvent être délivrés légitimement de la sujétion, par la volonté & sous le bon plaisir de celui qui gouverne absolument, pourvu qu'ils sortent des limites de son royaume: ce qui peut arriver en deux façons, à savoir, par permission, lorsqu'on demande & qu'on obtient congé d'aller demeurer ailleurs, ou quand on fait commandement de vuider le royaume, comme à ceux que l'on bannit. En l'une & en l'autre de ces rencontres on est affranchi des loix de l'état que l'on quitte, à cause qu'on s'attache à celles d'une nouvelle république.

CHAPITRE VIII.

Du droit des maîtres sur leurs esclaves.

SOMMAIRE.

I. Ce que c'est que maître & esclave. II. Distinction entre les esclaves desquels on ne se défie point, & lesquels on laisse jouir de la liberté naturelle, & ceux qu'on tient en prison ou à la chaîne. III. L'obligation d'un esclave naît de ce que son maître lui a accordé la liberté de son corps. IV. Que les esclaves qu'on tient enchaînés ne sont obligés à leur maître par aucuns pactes. V. Que les esclaves n'ont pas la propriété de leur bien contre leurs maîtres. VI. Que le maître peut vendre ou aliéner par testament son esclave. VII. Que le maître ne peut point commettre d'injure contre son esclave. VIII. Que celui qui est maître du maître, est maître des esclaves. IX. Par quels moyens les esclaves sont affranchis. X. Que la seigneurie sur les bêtes est du droit de nature.

Ce que c'est que maître & esclave.

I. J'AI traité aux deux chapitres précédens de la domination instituée & politique, c'est-à-dire, de la société civile qui a été bâtie du consentement de plusieurs personnes, qui se se sont obligées les unes aux autres par des contrats & par une fidélité mutuelle qu'elles

ſe ſont promiſes. Il reſte que je diſe quelque choſe de la domination naturelle, nommée deſpotique en termes de l'école, comme ſi l'on diſoit ſeigneuriale, & de laquelle on acquiert l'uſage par les forces & la puiſſance naturelle. Et d'abord il faut rechercher par quels moyens c'eſt qu'on obtient le droit de ſeigneurie ſur une perſonne. Car, ce droit étant acquis, on exerce une certaine eſpèce d'empire, & le maître devient un petit monarque. Vu que la royauté n'eſt autre choſe qu'une domination plus étendue, & qu'une ſeigneurie ſur un grand nombre de perſonnes: de ſorte qu'un royaume eſt comme une famille fort ample, & une famille eſt comme un petit royaume. Afin donc que je prenne mon raiſonnement du plus haut que je pourrai, il faut que nous rebrouſſions vers le premier état de nature, & que nous conſidérions les hommes comme s'ils ne faiſoient maintenant que de naître, & comme s'ils étoient ſortis tout-à-coup de la terre, ainſi que des potirons. De cette façon ils n'auront aucune obligation les uns aux autres, & nous trouverons enſuite qu'il n'y a que trois moyens par leſquels on puiſſe acquérir domination ſur une perſonne. Le premier eſt lorſque quelqu'un, pour le bien de la paix & pour l'intérêt de la défenſe commune, s'eſt mis de ſon bon gré ſous la puiſſance d'un certain homme, ou d'une certaine aſſemblée, après avoir convenu de quelqu'articles qui doivent être obſervés réciproque-

ment. C'eſt par ce moyen que les ſociétés civiles ſe ſont établies, & j'en ai traité déja aſſez au long. Je paſſe donc au deuxième, qui arrive lorſque quelqu'un étant fait priſonnier de guerre, ou vaincu par ſes ennemis, ou ſe défiant de ſes forces, promet, pour ſauver ſa vie, de ſervir le vainqueur, c'eſt-à-dire, de faire tout ce que le plus fort lui commandera. En laquelle convention le bien que reçoit le vaincu, ou le plus foible, eſt la vie, qui, par le droit de la guerre, & en l'état naturel des hommes, pouvoit lui être ôtée ; & l'avantage qu'il promet au vainqueur, eſt ſon ſervice & ſon obéiſſance. De ſorte qu'en vertu de ce contrat, le vaincu doit au victorieux tous ſes ſervices, & une obéiſſance abſolue, ſi ce n'eſt en ce qui répugne aux loix divines. La raiſon pour laquelle j'étends ſi avant les devoirs de cette obéiſſance eſt, que celui qui s'eſt obligé d'obéir à une perſonne, ſans s'être informé de ce qu'elle lui commandera, eſt obligé abſolument & ſans reſtriction à tout ce qu'elle voudra tirer de ſon ſervice. Or, je nomme ſerf ou eſclave, celui qui eſt obligé de cette ſorte, & ſeigneur ou maître celui à qui on eſt obligé pareillement. En troiſième lieu, on acquiert droit naturel ſur une perſonne par la génération ; de quoi je parlerai, avec l'aide de Dieu, au chapitre ſuivant.

Diſtinction entre les eſclaves, deſquels on ne ſe défie

II. On ne doit point ſuppoſer, que tous les priſonniers de guerre à qui on a ſauvé la vie, ayant traité avec leur vainqueur, parce qu'on

ne se fie pas de telle sorte à tous, qu'on leur laisse assez de liberté naturelle pour s'enfuir, pour refuser leur service, ou pour brasser, s'ils veulent, quelqu'entreprise contre leur maître. Aussi on les tient enfermés en des prisons, & s'ils travaillent, ce n'est qu'en quelque lieu bien assuré, ou sous la chaîne, comme les forçats dans les galères, qui ne représentent peut-être pas mal cette sorte d'esclaves, que les anciens nommoient *Ergastulos*, & dont on se servoit à divers ouvrages, comme il se pratique encore aujourd'hui aux villes d'Alger & de Tunis, en la côte de Barbarie. Et de vrai, notre langue met beaucoup de différence entre un serviteur, un valet, un serf & un esclave. J'eusse employé le mot de domestique, qui est d'une signification générale, si je n'eusse pensé que celui d'esclave exprimoit mieux la privation de liberté, qui est ici supposée.

point, & lesquels on laisse jouir de la liberté naturelle, & ceux qu'on tient en prison ou à la chaîne.

III. L'obligation d'un esclave envers son maître, ne vient donc pas de cela simplement qu'il lui a donné la vie, mais de ce qu'il ne le tient point lié, ni en prison; car, toute obligation naît d'un pacte, & le pacte suppose qu'on se fie à une personne, comme il a été dit au neuvième article du second chapitre, où j'ai défini que le pacte étoit une promesse de celui auquel on se fie. Il y a donc, outre le bénéfice accordée, la fiance que le maître prend en celui à qui il laisse la liberté de sa personne; de sorte que si l'esclave n'étoit attaché par l'obligation de ce tacite contrat,

L'obligation d'un esclave naît de ce que son maître lui a accordé la liberté corporelle.

non-ſeulement il pourroit s'enfuir : mais auſſi ôter la vie à celui qui lui a conſervé la ſienne.

Que les eſclaves qu'on tient enchaînés ne ſont obligés à leur maître par aucuns pactes.

IV. Ainſi les eſclaves qui ſouffrent cette dure ſervitude qui les prive de toute liberté, & qu'on tient enfermés dans les priſons, ou liés de chaînes, ou qui travaillent en des lieux publics par forme de ſupplice, ne ſont pas ceux que je comprends en ma définition précédente; parce qu'ils ne ſervent pas par contrat, mais de crainte de la peine. C'eſt pourquoi ils ne font rien contre les loix de nature, s'ils s'enfuient, ou s'ils égorgent leur maître. Car celui qui lie un autre, témoigne par-là qu'il ne s'aſſure point de ſon priſonnier par quelqu'obligation plus forte que ſes chaînes.

Que les eſclaves n'ont pas la propriété de leur bien contre leurs maîtres.

V. Le maître donc n'a pas moins de droit & de domination ſur l'eſclave qu'il laiſſe en liberté, que ſur celui qu'il tient à la cadene: car il a ſur l'un & ſur l'autre une puiſſance ſouveraine; & il peut dire de ſon eſclave, auſſi bien que de toute autre choſe qui eſt à lui, cela m'appartient. D'où s'enſuit, que tout ce qui appartenoit à l'eſclave avant la perte de ſa liberté, appartient au maître; & que tout ce que l'eſclave acquiert, il l'acquiert à ſon maître. Car celui qui diſpoſe légitimement d'une perſonne, peut diſpoſer de tout ce dont cet homme-là avoit la diſpoſition. Il n'y a donc rien que l'eſclave puiſſe retenir comme ſien propre au préjudice de ſon maître. Toutefois il a, par la diſpenſation de ſon maître, quelque propriété & domi-

nation sur les choses qui lui ont été données, & il en peut retenir & défendre la possession contre tous ses compagnons de service. De la même sorte que j'ai fait voir ci-dessus, qu'un particulier n'avoit rien qui fût proprement sien contre la volonté de l'état, ou de celui qui le gouverne ; quoiqu'à l'égard de ses concitoyens il puisse dire de quantité de choses qu'elles lui appartiennent.

Que le maître peut vendre ou aliéner par testament son esclave.

VI. Or, d'autant que l'esclave & tout ce qui est à lui appartient au maître, & que chacun, suivant le droit de nature, peut disposer de son bien comme bon lui semble, le maître pourra vendre, engager, & léguer par testament le droit qu'il a sur son esclave.

Que le maître ne peut point commettre d'injure contre son esclave.

VII. De plus, comme j'ai fait voir tantôt, qu'en la société qui est d'institution politique, celui qui gouverne absolument ne peut point commettre d'injure envers son sujet, il est vrai aussi que l'esclave ne peut point être offensé par son maître, à cause qu'il lui a soumis sa volonté; si bien que tout ce que le maître fait, se doit supposer du consentement de l'esclave. Or, est-il qu'on ne fait point d'injure à celui qui est content de la recevoir.

Que celui qui est maître du maître, est maître des esclaves.

VIII. Mais, s'il arrive que le maître devienne esclave par captivité, ou par une servitude volontaire, cet autre, en la puissance duquel il tombe, acquiert la domination sur les esclaves du premier, aussi bien que sur

ſa perſonne. Il eſt vrai que ſa juriſdiction regarde l'un directement, & les autres médiatement : mais elle eſt ſur tous également haute & ſouveraine. Car ils appartiennent par un même droit à ce nouveau maître, & le ſubalterne ne peut point diſpoſer de ceux qui étoient autrefois ſes eſclaves, que ſuivant la volonté de celui qui en a la haute domination. C'eſt pourquoi, s'il y a eu des républiques où les maîtres avoient une puiſſance abſolue ſur leurs eſclaves, ils la tiroient du droit de nature, & elle étoit tolérée plutôt qu'établie par la loi civile.

Par quels moyens les eſclaves ſont affranchis.

IX. Les eſclaves ſont délivrés de ſervitude, par les mêmes moyens que les ſujets ſont retirés de la ſubjection en la république. Premièrement, ſi le maître les affranchit : car il peut rendre le droit que l'eſclave lui avoit donné. Cette ſorte d'affranchiſſement ſe nommoit autrefois manumiſſion. Ce qui ne ſe rapporte pas mal à la permiſſion que l'état donne à un bourgeois d'aller demeurer en un autre pays. En deuxième lieu, ſi le maître chaſſe ſon eſclave ; ce qui reſſemble fort bien à l'exil dont on bannit les habitans d'une ville : & qui a le même effet que la manumiſſion, mais non pas ſi bonne grace ; car en l'une on donne la liberté comme un excellent bienfait, & en l'autre on la rend par forme de ſupplice. Toutefois en ces deux façons d'affranchir, on renonce à la domination. En troiſième lieu, ſi un eſclave

eſt fait priſonnier de guerre, cette nouvelle ſervitude abolit l'ancienne: car ils ſont comptés parmi le butin auſſi bien que toutes les autres choſes; & le nouveau maître doit ſe les conſerver par une nouvelle protection de leurs perſonnes. En quatrième lieu, l'eſclave recouvre la liberté, s'il ne voit point de ſucceſſeur à ſon maître qui meurt ſans héritiers & ſans faire teſtament: car on n'eſt point obligé, ſi on ne ſait envers qui il faudra s'acquitter de ſon obligation. Enfin l'eſclave qu'on maltraite, qu'on met dans les liens, & auquel on ôte la liberté corporelle qu'on lui avoit promiſe, eſt délivré de l'obligation qui ſuppoſe une eſpèce de contrat. Car le contrat eſt nul, ſi on ne ſe fie à celui avec qui on contracte, & on ne peut pas manquer à la fidélité de laquelle on n'a pas été eſtimé que nous fuſſions capables. Mais le maître, qui vit lui-même ſous la ſervitude d'autrui, ne peut point affranchir ſes eſclaves, enſorte qu'ils ne ſoient plus ſous la puiſſance d'une plus haute domination: car alors les eſclaves ne ſont pas à lui, comme il a été dit, mais à celui qu'il reconnoît en un degré plus élevé pour ſon propre maître.

Que la ſeigneurie ſur les bêtes eſt du droit de nature.

X. Le droit ſur les bêtes s'acquiert de la même façon que ſur les hommes, à ſavoir par la force & par les puiſſances naturelles. Car, ſi en l'état de nature il étoit permis aux hommes (à cauſe de la guerre de tous contre tous) de s'aſſujettir & de tuer leurs ſembla-

bles toutes fois & quantes que cela leur sembleroit expédient à leurs affaires ; à plus forte raison la même chose leur doit être permise envers les bêtes, dont ils peuvent s'assujettir celles qui se laissent apprivoiser, & exterminer toutes les autres en leur faisant une guerre perpétuelle. D'où je conclus que la domination sur les bêtes n'a pas été donnée à l'homme par un privilége particulier du droit divin positif, mais par le droit commun de la nature. Car, si on n'eut joui de ce dernier droit avant la promulgation de la sainte écriture, on n'eût pas eu celui d'égorger quelques animaux pour se nourrir. En quoi la condition des hommes eut été pire que celle des bêtes, qui nous eussent pu dévorer impunément, sans qu'il nous eût été permis de leur rendre la pareille. Mais, comme c'est par le droit de nature que les bêtes se jettent sur nous lorsque la faim les presse ; nous avons aussi le même titre de nous servir d'elles, & par la même loi il nous est permis de les persécuter.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE IX.

Du droit des pères & des mères sur leurs enfans; & du royaume patrimonial.

SOMMAIRE.

I. Que la puissance paternelle ne vient point de la génération. II. Que la domination sur les enfans appartient à celui qui les a le premier en sa puissance. III. Que la seigneurie sur les enfans appartient originellement à la mère. IV. Qu'un enfant exposé appartient à celui qui l'élève. V. Que les enfans appartiennent au souverain. VI. En un mariage où le mari & la femme sont égaux, les enfans appartiennent à la mère, si la loi civile, ou quelque contrat particulier n'en ont autrement ordonné. VII. Les enfans ne sont pas moins sous la puissance de leurs pères, que les esclaves sous celle de leurs maîtres, & les sujets sous celle de l'état. VIII. De l'honneur que l'on doit à ses parens & à ses maîtres. IX. En quoi consiste la liberté, & la différence qu'il y a entre les bourgeois & les esclaves. X. Qu'au règne patrimonial on a le même droit sur les inférieurs, qu'en un état d'institution politique. XI. Que la question du droit de la succession n'a lieu qu'en la monarchie. XII. Que le monarque peut disposer par testament de la souveraineté. XIII. Qu'il la peut

vendre, ou la donner. XIV. Qu'il eſt toujours à préſumer que le roi, qui meurt ſans faire teſtament, veut que ſon royaume demeure monarchie. XV. Et qu'un de ſes enfans lui ſuccède. XVI. Et que ce ſoit un fils plutôt qu'une fille. XVII. Et l'aîné, plutôt que le cadet. XVIII. Ou ſon frère, plutôt qu'aucun autre, s'il n'a point d'enfans. XIX. Que de la même ſorte que l'on ſuccède à un royaume, l'on ſuccède au droit de la ſucceſſion.

Que la puiſſance paternelle ne vient point de la génération.

I. SOCRATE eſt homme, donc il eſt animal; l'argument eſt bon, & ſa force en eſt très-évidente, parce qu'il n'eſt néceſſaire pour connoître la vérité de cette concluſion, que de bien entendre la ſignification de ce terme homme, dans la définition duquel entre le nom d'animal, & que chacun peut aſſez ſuppléer de ſoi-même cette propoſition, l'homme eſt un animal, qu'on laiſſe ſous-entendue. Mais en cet enthymême, Sophroniſque eſt père de Socrate, donc il en eſt ſeigneur; la conſéquence eſt fort bonne, quoiqu'elle ne ſoit pas des plus manifeſtes, à cauſe que la qualité de ſeigneur & de maître n'eſt pas exprimée en la définition de père, & qu'il eſt beſoin de montrer leur connexion, afin que la conſéquence de l'enthymême paroiſſe toute évidente. Il faut donc que je travaille à éclaircir cette matière, & que je traite en ce chapitre, peut-être aſſez curieuſement, de cette

puissance domestique; à l'avantage de laquelle je soutenois tantôt, qu'un père de famille est un petit roi dans sa maison. Tous ceux qui ont tâché d'appuyer la puissance des pères sur leurs enfans, n'ont jusqu'ici apporté aucune autre raison de cette autorité, que l'ordre de la génération : comme si c'étoit une chose assez évidente d'elle-même, que tout ce que nous avons engendré nous appartient. C'est à peu-près comme si quelqu'un estimoit qu'il suffit de voir & de définir un triangle, pour connoître d'abord & pour en inférer sans faire d'autre raisonnement, que ces trois angles sont égaux à deux droits. D'ailleurs, la domination, c'est-à-dire, la puissance souveraine, étant indivisible, suivant laquelle maxime on dit, qu'un valet ne peut point servir à deux maîtres; & le concours de deux personnes, à savoir du mâle & de la femelle, étant nécessaire à la génération, il est impossible qu'elle seule communique l'autorité dont nous recherchons la vraie & la parfaite origine. Poussons donc plus avant cette recherche, & voyons si nous en viendrons à bout par notre diligence.

Que la domination sur les enfans, appartient à celui qui les a premier en sa puissance.

II. Il faut pour accomplir ce dessein que nous retournions à l'état de nature, où règne l'égalité naturelle, & où tous les hommes d'âge mûr sont estimés égaux. En cet état-là le droit de nature veut que le vainqueur soit maître & seigneur du vaincu. D'où s'ensuit, que par le même droit, un enfant est

ſous la domination immédiate de celui qui le premier le tient en ſa puiſſance. Or, eſt-il que l'enfant qui vient de naître eſt en la puiſſance de ſa mère, avant qu'en celle d'aucun autre, de ſorte qu'elle le peut élever ou l'expoſer, ainſi que bon lui ſemble, & ſans qu'elle en ſoit reſponſable à perſonne.

Que la ſeigneurie ſur les enfans, appartient originellement à la mère.

III. Si donc elle l'élève, elle entend que c'eſt ſous cette condition (car l'état de nature eſt un état de guerre) qu'étant devenu homme fait, il ne ſe rendra pas ſon ennemi, c'eſt-à-dire, qu'il demeurera dans l obéiſſance. En effet, puiſque c'eſt par une néceſſité naturelle que nous nous portons à vouloir ce qui nous paroît être de notre bien & de notre utilité, on ne doit pas concevoir, que quelqu'un ait donné la vie à un autre ſi abſolument, que l'âge & les forces lui étant accrues, il puiſſe devenir ennemi de ſon protecteur ſans commettre de perfidie. Or, je tiens pour ennemi celui qui n'obéit point à un autre auquel il n'a point droit de commander. Et de cette façon, en l'état de nature, une femme dès qu'elle eſt accouchée, acquiert le titre de mère & de maitreſſe de ſon enfant. Ce qu'on peut alléguer en cet endroit, que cet honneur n'appartient pas à la mère, mais au père, qui mérite bien mieux la ſeigneurie à cauſe de l'excellence de ſon ſexe, ne me ſemble pas d'aſſez forte conſidération; car, au contraire, je trouve qu'il n'y a pas une telle diſproportion entre les forces naturelles du mâle & de

la femelle, que notre ſexe puiſſe dominer ſur l'autre ſans rencontrer de la réſiſtance. Ce que l'expérience a confirmé autrefois au gouvernement des amazones, qui ont conduit des armées, & diſpoſé de leurs enfans avec une puiſſance abſolue. Et de notre tems n'avons-nous pas vu les plus grandes affaires de l'Europe régies par des femmes, je dis même en des états où elles n'avoient pas accoutumé d'être ſouveraines. Mais aux lieux où elles le ſont ſuivant les loix, j'eſtime que c'eſt à elles, & non pas à leurs maris, de diſpoſer de leurs enfans par droit de nature : car la ſouveraineté (comme j'ai montré ci-deſſus) les diſpenſe de l'obſervation des loix civiles. Ajoutez à cela qu'en l'état de nature on ne peut point ſavoir qui eſt le père d'un enfant, ſi ce n'eſt par la diſpoſition de la mère, de ſorte qu'étant à celui que bon lui ſemble, il eſt tout premièrement à elle. Donc la domination originelle ſur les enfans appartient à la mère ; & parmi les hommes, auſſi bien que parmi les autres animaux, cette maxime des juriſconſultes, *partus ventrem ſequitur*, que le fruit ſuit le ventre, doit être reçue.

Qu'un enfant expoſé appartient à celui qui l'élève.

IV. Mais la domination paſſe de la mère aux autres en diverſes manières : premièrement ſi elle ſe ſépare de ſon droit, ou ſi elle l'abandonne en expoſant ſon fruit. Alors celui qui le retire & l'élève, entre dans ce même droit, & prend l'autorité de la mère : car, en l'expoſition que la mère a faite, elle a

comme ôté la vie qu'elle avoit donnée pendant sa grossesse, & renversé toute l'obligation qu'elle s'étoit acquise. L'enfant doit tout à celui qui l'a recueilli, tant ce qu'il eut dû à sa mère en qualité de fils, qu'à ce qu'il doit à un maître en qualité d'esclave. Et encore que la mère puisse redemander son enfant en l'état de nature où nous la supposons, & où toutes choses sont communes, elle n'a pourtant aucun droit particulier sur lui, & il ne peut pas avec raison se donner à elle en se soustrayant à celui auquel il est déja obligé de la vie.

Que les enfans appartiennent au souverain.

V. En deuxième lieu, si la mère a été faite prisonnière de guerre, l'enfant qui naîtra d'elle appartient au vainqueur; car celui qui a puissance sur le corps d'une personne, a puissance sur tout ce qui lui appartient, comme il a été dit au chapitre précédent, art. V. En troisième lieu, si la mère est bourgeoise d'une certaine ville, celui qui en est souverain étend sa seigneurie sur tout ce qui naîtra d'elle; car l'enfant ne peut pas être moins sujet que sa mère. En quatrième lieu, si par le contrat de mariage la femme s'oblige de vivre sous la puissance de son mari, les enfans communs seront sous la domination parternelle, à cause que cette même domination étoit déja sur la mère. Mais, si une femme a des enfans de son sujet, elle en aura préalablement la domination, parce qu'autrement elle perdroit sa souveraineté. En un mot, en

tous les mariages où une partie se soumet à l'autre, les enfans appartiennent à celle qui tient le dessus.

VI. Au reste, si en l'état de nature l'homme & la femme se joignent sans se soumettre à la puissance l'un de l'autre, les enfans qui en proviendront appartiendront à la mère, pour les raisons que j'ai déduites au troisième article, si quelque condition préalable ne l'empêche; car rien ne s'oppose à ce qu'une mère contracte & dispose de ses droits ainsi que bon lui semblera, comme nous voyons qu'il est arrivé chez les amazones, qui, s'approchant de leurs voisins, stipuloient de leur renvoyer les mâles qu'elles concevroient, & de retenir les filles chez elles. Mais en une république autrement policée, quand l'homme & la femme se joignent par contrat, les enfans qui en proviennent appartiennent au père; à cause que tous ces états-là sont gouvernés par des hommes, & que par conséquent l'empire domestique est entre les mains du père, plutôt que de la mère de famille. Or ce contrat, quand il est fait selon les loix civiles, se nomme mariage. Tout autre accouplement est une espèce de concubinage, dans lequel les enfans demeurent en la puissance du père ou de la mère, suivant que les statuts & les coutumes du lieu sont diverses.

En un mariage où le mari & la femme sont égaux, les enfans appartienent à la mère, si la loi civile ou quelque contrat particulier n'en ont ordonné autrement.

VII. D'autant que par le troisième article la mère est originellement maitresse de ses enfans, & ensuite le père, ou quelqu'autre que

Les enfans ne sont pas moins sous la puissance

de leurs pères, que les esclaves sous celle de leurs maîtres, & les sujets sous celle de l'état.

ce soit qui prend son droit d'elle; il demeure manifeste que les enfans ne sont pas moins sujets à ceux qui les nourrissent, & qui les élèvent, que les esclaves à leurs maîtres, ou que les particuliers à l'état; & que les pères & les mères ne peuvent point faire de tort à leurs enfans, tandis qu'ils vivent sous leur puissance. Aussi un enfant est délivré de la sujétion de ses parens, par les mêmes moyens que les sujets ou les esclaves sont délivrés de celle de leur maître ou de leur prince: car l'émancipation est même chose que la manumission. Et l'abdication répond à l'exil & au bannissement.

De l'honneur que l'on doit à ses parens & à ses maîtres.

VIII. Un fils émancipé, ou un esclave affranchi, craignent moins qu'auparavant celui qu'ils voient dépouillé de la puissance de père ou de maître, & l'honorent beaucoup moins, eu égard à l'honneur interne & véritable. Car, l'honneur & la révérence intérieure qu'on porte à une personne, n'est autre chose qu'une certaine estime qu'on fait de sa puissance; c'est pourquoi on honore toujours moins ceux qui ne peuvent guères, & qui ne sont pas en grande considération. Mais il ne faut pas penser, que celui qui a émancipé ou affranchi un sien fils, ou un sien esclave, ait eu dessein de se l'égaler, en telle sorte qu'il doive perdre la mémoire du bienfait, & marcher de pair avec lui. Il faut toujours supposer que celui qu'on tire de la sujétion, soit un enfant, ou un esclave, ou une colonie entière, promet

de nous rendre tous les ſignes externes deſquels les perſonnes inférieures ont accoutumé d'honorer leurs ſupérieurs. D'où je recueille, que le commandement d'honorer ſon père & ſa mère eſt une des loix de nature, non-ſeulement à cauſe de la gratitude à laquelle il ſe rapporte, mais auſſi en vertu d'une paction ſecrette.

En quoi conſiſte la liberté, & la différence qu'il y a entre les bourgeois & les eſclaves.

IX. Quelle eſt donc, me dira quelqu'un, la différence qu'il y a entre un homme libre, un bourgeois, & un eſclave? Car, je ne ſache point qu'aucun auteur, ancien ni moderne, ait aſſez expliqué ce que c'eſt que liberté & ſervitude. Communément on tient que la liberté conſiſte à pouvoir faire impunément tout ce que bon nous ſemble; & que la ſervitude eſt une reſtriction de cette liberté. Mais on le prend fort mal de ce biais-là; car, à ce compte, il n'y auroit perſonne libre dans la république, vu que les états doivent maintenir la paix du genre humain par l'autorité ſouveraine, qui tient la bride à la volonté des perſonnes privées. Voici quel eſt mon raiſonnement ſur cette matière: je dis que la liberté n'eſt autre choſe que l'abſence de tous les empêchemens qui s'oppoſent à quelque mouvement: ainſi l'eau qui eſt enfermée dans un vaſe n'eſt pas libre, à cauſe que le vaſe l'empêche de ſe répandre, & lorſqu'il ſe rompt elle recouvre ſa liberté. Et de cette ſorte une perſonne jouit de plus ou de moins de liberté, ſuivant l'eſpace qu'on lui donne;

comme dans une prison étroite, la captivité est bien plus dure, qu'en un lieu vaste où les coudées sont plus franches. D'ailleurs, un homme peut être libre vers un endroit, & non pas vers quelqu'autre; comme en voyageant on peut bien s'avancer & gagner pays; mais quelquefois on est empêché d'aller à côté par les haies & par les murailles dont on a garni les vignes & les jardins. Cette sorte d'empêchement est extérieure, & ne reçoit point d'exception; car les esclaves & les sujets sont libres de cette sorte, s'ils ne sont en prison ou à la chaîne. Mais il y a d'autres empêchemens que je nomme arbitraires, & qui ne s'oppósent pas à la liberté du mouvement absolument, mais par accident, à savoir parce que nous le voulons bien ainsi, & qu'ils nous font souffrir une privation volontaire. Je m'explique par un exemple: celui qui est dans un navire au milieu de la mer, peut se jeter du tillac dans l'eau s'il lui en prend fantaisie, il ne rencontre que des empêchemens arbitraires à la résolution de se précipiter. La liberté civile est de cette même nature, & paroît d'autant plus grande, que les mouvemens peuvent être plus divers, c'est-à-dire, que plus on a de moyens d'exécuter sa volonté. Il n'y a aucun sujet, aucun fils de famille, aucun esclave, que les menaces du magistrat, du père, ou du maître, pour; si rigoureuses qu'elles soient, empêchent de faire tout ce qu'il jugera à propos pour la

conservation de sa vie ou de sa santé. Je ne vois donc pas pourquoi c'est qu'un esclave se plaint en cet égard de la perte de sa liberté, si ce n'est qu'on doive réputer à grande misère d'être retenu dans le devoir, & d'être empêché de se nuire à soi-même : car, n'est-ce pas à condition d'obéir qu'un esclave reçoit la vie & les alimens, desquels il pouvoit être privé par le droit de la guerre, ou que son infortune & son peu de valeur, méritoient de lui faire perdre ? Les peines dont on l'empêche de faire tout ce qu'il voudroit, ne sont pas des fers d'une servitude mal-aisée à supporter, mais des barbaries très-justes qu'on a mises à sa volonté. Par ainsi, la servitude ne doit pas paroître si fâcheuse à ceux qui en considéreront bien la nature & l'origine. Elle est d'ailleurs si nécessaire & si ordinaire dans le monde, qu'on la rencontre dans les états les plus libres. Mais, de quel privilége donc, me direz-vous, jouissent les bourgeois d'une ville ou les fils de famille, par-dessus les esclaves ? c'est qu'ils ont de plus honorables emplois, & qu'ils possèdent davantage de choses superflues. Et toute la différence qu'il y a entre un homme libre & un esclave est, que celui qui est libre n'est obligé d'obéir qu'au public, & l'esclave doit obéir aussi à quelque particulier. S'il y a quelqu'autre liberté plus grande, qui affranchisse dès l'obéissance aux loix civiles, elle n'appartient pas aux personnes privées, & est réservée au souverain.

Qu'au règne patrimonial on a le même droit sur les inférieurs, qu'en un état d'institution politique.

X. Le père de famille, les enfans & les serviteurs de la maison, réunis en une personne civile par la force de l'autorité paternelle, sont ce qui forme le corps d'une famille. Mais si elle s'augmente par la multiplication d'une féconde lignée, & par l'acquisition de quantité de serviteurs, ensorte qu'elle ne puisse pas être vaincue sans le hasard d'une bataille, elle mérite d'être nommée un royaume patrimonial. Or, ce royaume, bien qu'acquis avec violence, & que différent de la monarchie instituée, en son origine, & en la manière de son établissement, si est-ce qu'étant une fois établi, il a toutes les mêmes propriétés & prérogatives, le droit de l'empire est égal en l'un & en l'autre, & il n'est pas besoin de rien ajouter ici séparément, car ce que j'ai dit sert à tous les deux.

Que la question du droit de la succession n'a lieu qu'en la monarchie.

XI. Voilà en peu de mots par quel droit les souverainetés ont été établies, il me faut maintenant montrer sous quels titres s'en fait la continuation, c'est-à-dire, d'où dépend ce qu'on nomme le droit de succession. En l'état populaire, comme la puissance souveraine réside dans le peuple, & comme ce corps est immortel, il n'y faut point chercher de successeur; ni aussi dans l'état aristocratique, où dès qu'un des membres meurt, un autre est substitué en sa place, ne se rencontrant jamais que tous viennent à faillir en même-tems: de sorte que la question du droit de succession regarde uniquement la monarchie absolue. Je

dis absolue, parce que ceux dont le commandement est limité, ne méritent pas le titre de monarques, & ne sont, en effet, que les premiers ministres de la république.

XII. Or, premièrement si le roi s'est institué un successeur par testament, celui qu'il a désigné succédera à sa couronne. En voici la raison. Si le peuple l'avoit institué, n'auroit-il pas tout le même droit qu'avoient les communes dans l'état, comme il appert du chap. VII, art. XI? Mais, de même que le peuple a pu choisir le roi, le roi a droit de se choisir un successeur. Ce qui n'a pas moins de lieu au royaume patrimonial, qu'en la monarchie instituée. Si bien que tout roi, quel qu'il soit, peut en son testament se nommer un successenr à la couronne. Que le monarque peut disposer par testament de la souveraineté.

XIII. Mais ce dont on peut faire transport à un autre par testament, n'a-t-on pas droit d'en faire donation, ou de le vendre dès son vivant? certes, celui à qui le roi transmet sa royauté, ou en pur don, ou par manière de vente, reçoit fort légitimement le sceptre. Qu'il la peut vendre ou la donner.

XIV. Que si le roi avant de mourir n'a point déclaré sa volonté touchant un successeur, ni par testament, ni en aucune autre façon, il faut supposer premièrement, qu'il n'a pas eu intention de laisser tomber l'état en anarchie, qui est une confusion où la ruine du peuple est inévitable, à cause de la guerre perpétuelle: & que d'ailleurs, il ne l'auroit pas pu Qu'il est toujours à présumer que le roi qui meurt sans faire testament, veut que son royaume demeure monarchie.

faire ſans enfreindre les loix de nature, qui l'obligeoient en conſcience, à procurer la paix par toutes ſortes de moyens; outre que s'il eût eu ce mauvais deſir, il ne lui étoit pas mal-aiſé de le faire paroître. J'ajoute, que comme un père de famille, ayant droit de diſpoſer de ſes biens, témoigne aſſez en toute ſa conduite, qu'il a eu la volonté d'inſtituer un héritier; auſſi on doit penſer que le roi n'a pas voulu ſouſtraire ſes ſujets de la domination monarchique, puiſqu'au contraire c'eſt la forme de gouvernement qu'il a approuvée par ſon exemple, & contre laquelle il n'a dit ni fait aucune choſe qui tende à ſon préjudice.

Et qu'un de ſes enfans lui ſuccède.

XV. Au reſte, parce que les hommes, pouſſés d'une néceſſité naturelle, ſouhaitent davantage du bien à ceux deſquels ils peuvent retirer de l'honneur & de la gloire, & que la puiſſance de nos enfans, eſt ce qui après notre mort, contribue davantage à ce deſſein, il n'y a point de doute qu'un père préfère l'utilité de ſes enfans, & bute à leur avancement plutôt qu'à celui d'aucun autre. Cela ſuppoſe que la volonté d'un pere qui eſt décédé ſans faire de teſtament, a été qu'un de ſes enfans lui ſuccédât, pourvu qu'il n'ait point donné de ſignes plus évidens du contraire, telle que pourroit être la coutume après une longue ſuite de ſucceſſions: car le roi qui ne fait point de mention de ſucceſſeur en la diſpoſition de ſes affaires, témoigne

par ſon ſilence qu'il approuve les coutumes du royaume.

XVI. Or, d'entre les enfans, on préfère les fils aux filles; premièrement à cauſe, peut-être, qu'ils ſont d'ordinaire (mais non pas toujours) plus propres aux grandes entrepriſes, ſur-tout à celles de la guerre; d'ailleurs, à cauſe que cela ayant paſſé en coutume, il ne faut pas aller à l'encontre : de ſorte qu'il faut interpréter la volonté du père en faveur des mâles, ſi quelque circonſtance particulière ne détourne cette favorable interprétation.

Et que ce ſoit un fils plutôt qu'une fille.

XVII. Mais, d'autant que le royaume eſt indiviſible, ſi les enfans ſont pluſieurs, & égaux, l'aîné jouira de la prérogative de la ſucceſſion : car, ſi l'âge apporte quelque différence entr'eux, certainement celui qui eſt le plus âgé doit être eſtimé le plus capable, comme ayant eu plus de loiſir de former ſon jugement & ſa prudence. La nature nous mène là, & il n'y a point d'autre route à prendre. Car, en cette égalité de pluſieurs frères, on ne peut laiſſer au ſort le choix d'un ſucceſſeur. Mais c'eſt un eſpèce de ſort naturel que celui de la naiſſance. Et ſi l'aîné ne ſe prévaut de l'avantage que la nature lui donne, à quelle autre ſorte de haſard eſt ce qu'on s'en rapportera? Or, ce que je dis ici en faveur de l'aîné des mâles, fait auſſi pour l'aînée des filles.

Et l'aîné plutôt que le cadet.

XVIII. Si le roi ne laiſſe point d'enfans,

Ou ſon frère, plutôt

qu'aucun autre, s'il n'a point d'enfans.

le royaume est dévolu pour les mêmes raisons à ses frères, ou à ses sœurs; car, comme ce sont les personnes qui le touchent de plus près, on suppose que l'affection seconde les mouvemens de la nature, & qu'ainsi elle favorise les frères avant les sœurs, & les aînés avant les cadets. Il y a les mêmes raisons qu'au sujet des enfans.

Que de la même sorte que l'on succède à un royaume, l'on succède au droit de la succession.

XIX. Au reste, de la même façon que l'on succède à un royaume, l'on succède au droit de la succession. Car, le fils aîné qui meurt avant son père, est censé transmettre son droit de primogéniture & de succession à ses enfans, si le père n'en a ordonné autrement; voilà pourquoi les neveux & les nièces seront premiers que leurs oncles en la succession de leur grand père. C'est ainsi que les choses doivent aller, si la coutume du lieu ne l'empêche; or la coutume garde sa force, si l'on ne lui a formé aucune opposition.

CHAPITRE X.

CHAPITRE X.

Comparaiſon de trois ſortes de gouvernemens, & des incommodités qui ſe rencontrent en chaque eſpèce.

SOMMAIRE.

I. Comparaiſon de l'état de nature avec l'état politique, ou de ſociété civile. II. Que le ſouverain & les ſujets ſont expoſés aux mêmes commodités & incommodités. III. Eloge de la royauté. IV. Que le gouvernement monarchique n'eſt pas moins équitable, en ce qu'un ſeul a plus de puiſſance que tous les autres. V. Réfutation de l'opinion de ceux qui diſent que le maître avec ſes ſerviteurs ne peut pas former une eſpèce de ſociété civile. VI. Que les exactions ſont plus grandes & plus rudes en l'état populaire, que ſous un roi. VII. Que les gens de bien ont moins à craindre ſous la domination royale, que dans un état populaire. VIII. Que chaque particulier ne jouit pas de moins de liberté ſous un roi, que dans une république. IX. Qu'il n'y a rien d'incommode pour les particuliers de n'aſſiſter pas tous aux délibérations publiques. X. Que les délibérations ſur des choſes importantes à l'état, paſſent mal-aiſément par les avis des grandes aſſemblées, à cauſe de l'impertinence de la plupart de ceux qui y peuvent aſſiſter.

XI. Et à cause de l'éloquence. XII. Et à cause des factions. XIII. Et à cause de l'instabilité des loix. XIV. Et à cause que le secret y manque. XV. Que ces inconvéniens se rencontrent en l'état populaire, à cause que les hommes se plaisent naturellement à faire gloire de leur esprit. XVI. Des incommodités qui se rencontrent dans le gouvernement d'un roi mineur. XVII. Que la puissance des généraux d'armée est une marque de l'excellence de la domination royale. XVIII. Que la meilleure forme de gouvernement est celle où les sujets sont le patrimoine du souverain. XIX. Que l'aristocratie est d'autant meilleure, qu'elle approche davantage de la monarchie, & d'autant pire que plus elle s'en éloigne.

Comparaison de l'état de nature avec l'état politique, ou de société civile.

I. Les discours précédens font assez voir ce que c'est qu'état populaire, aristocratie, & royauté. Il faut maintenant que je tâche de découvrir, par la comparaison que j'en puis faire, quel de ces trois est la plus propre au dessein d'entretenir la paix parmi les hommes qui entrent en société, & de quel c'est qu'ils tirent plus d'avantages, de douceur & de commodités dans le cours de la vie civile. Et d'abord, faisons réflexion, je vous prie, sur les avantages & sur les incommodités qui se trouvent généralement en toute sorte de république, de peur que quelqu'un ne pense que le plus expédient seroit de vivre chacun à sa fantaisie, sans se soumettre à

aucune forme de police. Il eſt vrai que hors de la ſociété civile chacun jouit d'une liberté très-entière, mais qui eſt infructueuſe, parce que comme elle donne le privilége de faire tout ce que bon nous ſemble, auſſi elle laiſſe aux autres la puiſſance de nous faire ſouffrir tout ce qu'il leur plaît. Mais dans le gouvernement d'un état bien établi, chaque particulier ne ſe réſerve qu'autant de liberté qu'il lui en faut pour vivre commodément, & en une parfaite tranquillité, comme on n'en ôte aux autres que ce dont ils ſeroient à craindre. Hors de la ſociété, chacun a tellement droit ſur toutes choſes, qu'il ne s'en peut prévaloir, & n'a la poſſeſſion d'aucune : mais dans la république chacun jouit paiſiblement de ſon droit particulier. Hors de la ſociété civile ce n'eſt qu'un continuel brigandage, & on eſt expoſé à la violence de tous ceux qui voudront nous ôter les biens & la vie : mais dans l'état cette puiſſance n'appartient qu'à un ſeul. Hors du commerce des hommes, nous n'avons que nos propres forces qui nous ſervent de protection, mais dans une ville nous recevons le ſecours de tous nos concitoyens. Hors de la ſociété l'adreſſe & l'induſtrie ſont de nul fruit : mais dans un état rien ne manque à ceux qui s'évertuent. Enfin, hors de la ſociété civile les paſſions règnent, la guerre eſt éternelle, la pauvreté eſt inſurmontable, la crainte ne nous abandonne jamais, les horreurs de la ſolitude nous per-

ſécutent, la misère nous accable, la barbarie, l'ignorance & la brutalité, nous ôtent toutes les douceurs de la vie : mais dans l'ordre du gouvernement, la raiſon exerce ſon empire, la paix revient au monde, la ſûreté publique eſt rétablie, les richeſſes abondent, on goûte les charmes de la converſation, on voit reſſuſciter les arts, florir les ſciences, la bienſéance eſt rendue à toutes nos actions, & nous ne vivons plus ignorans des loix de l'amitié.

Que le ſouverain & les ſujets ſont expoſés aux mêmes commodités & incommodités.

II. Ariſtote, au ſeptième livre de ſes politiques, chapitre XIV, dit qu'il y a deux ſortes de gouvernemens, dont l'un regarde l'avantage du ſouverain, & l'autre celui des ſujets. Comme s'il y avoit deux eſpèces de républiques, l'une en laquelle les peuples ſont maltraités, & l'autre en laquelle ils reſpirent un air plus libre & une douceur plus grande : mais il ſe faut bien donner garde de lui accorder cette prétendue diſtinction. Car les commodités & les incommodités, qui naiſſent du bon ou du mauvais gouvernement, ſont communs au ſouverain & aux ſujets. Les inconvéniens qui arrivent à quelque particulier par ſon infortune, par ſa ſottiſe, par ſa négligence, par ſa pareſſe, ou par ſes débauches, peuvent bien être ſéparées des incommodités de celui qui gouverne l'état, & ce ne ſont pas les défauts du gouvernement public, puiſqu'ils peuvent arriver par-tout également. Mais, s'ils ſe rencontrent dès la première fondation de

l'état, quoique ce ſoient des fautes dans le gouvernement, ils ſeront communs au public, & ne ſeront pourtant pas affectés aux particuliers, comme auſſi les avantages s'y partagent entre les ſujets & le ſouverain. Or, le premier & le plus grand avantage qui ſe recueille de la ſociété civile, eſt la paix & la défenſe qui protège également tous les membres de l'état: car, les grands & les petits, ceux qui commandent & ceux qui obéiſſent, ſont pour la défenſe de leur vie ſous la protection de leurs concitoyens, qui ont promis de ſe prêter un ſecours réciproque: & ils ſont tous expoſés au plus grand des malheurs, & au pire de tous les inconvéniens qui accueillent un état, à ſavoir à l'anarchie: car le prince ne ſe trouve pas moins que le plus ſimple bourgeois, enveloppé dans les déſordres d'un tumulte & d'une confuſion populaire. D'ailleurs, ſi le ſouverain exige de ſes ſujets de telles ſommes d'argent, qu'il ne leur en reſte pas aſſez pour l'entretien de leurs familles, cette incommodité ne touche pas moins le prince qu'eux-mêmes; à cauſe qu'il ne peut pas conſerver ſans eux ſes finances ni ſa propre perſonne. Mais, ſi les impoſitions que le prince eſt obligé de faire ſur ſon peuple, ne paſſent pas ce qui eſt néceſſaire pour l'adminiſtration des affaires publiques, c'eſt de l'intérêt commun qu'on les ſupporte, car il y va de la paix & de la défenſe commune. Et je ne puis pas concevoir comment c'eſt qu'en rempliſſant

les coffres de l'épargne, les personnes privées en souffrent de l'incommodité, pourvu qu'on n'épuise pas entièrement leurs bourses, & que leurs facultés ne soient pas tellement affoiblies, que leur industrie ne puisse plus fournir à l'entretenement de leur corps parmi quelque satisfaction d'esprit qui adoucisse les amertumes de la vie. Car cette sorte d'incommodité n'épargneroit pas celui qui gouverne, & ne viendroit pas de la mauvaise institution ou de quelque défaut fondamental en l'état (vu qu'en tout gouvernement les peuples peuvent être opprimés), mais de la mauvaise administration d'une république bien ordonnée.

Eloge de la royauté.

III. Or, que la royauté soit la meilleure des trois sortes de gouvernemens, on ne le peut mieux démontrer qu'en faisant un parallèle des avantages & des incommodités qui se trouvent en l'état populaire, en l'aristocratique, & au monarchique. Je laisse à part que l'univers est régi par la majesté divine comme par un souverain monarque; que les anciens préférant cette sorte de gouvernement, ont établi leur Jupiter, le roi des dieux; qu'au commencement des peuples & des nations (comme parle Justin) la volonté des princes servoit de loi; que l'empire paternel institué de Dieu, en la création du monde, étoit un gouvernement monarchique; que les autres formes de républiques en sont dérivées, & se sont faites du débris de la royauté * par l'artifice

* *Voyez p.* 183.

de quelques perſonnes adroites qui ſe ſont prévalues des déſordres & de la ſédition: que le peuple de Dieu, ſous le vieil teſtament, a été gouverné par des rois. Car, bien que toutes ces conſidérations nous doivent faire grandement eſtimer la royauté, ſi eſt-ce que ce ne ſont pas des raiſons convaincantes, & je ne dois pas agir par témoignages & par exemples dans un ouvrage où je ne veux employer que la force du raiſonnement.

* [*Par l'artifice*, &c.] « Il ſemble que c'eſt à cela que les anciens ont regardé en la fable qu'ils ont forgée de Prométhée. Ils racontent que Prométhée, ayant dérobé un rayon du ſoleil, formât un homme de boue; à cauſe de quoi Jupiter le condamna à ſouffrir qu'un vautour lui déchirât éternellement les entrailles. N'eſt-ce point-là une image de l'eſprit humain que ce brouillon de Prométhée nous repréſente, & qui ayant pris à tâche d'imiter les loix & la juſtice de l'état monarchique, déroba comme un feu ſacré, qu'il divertît de ſa céleſte origine, & lequel il communiqua ça bas à la multitude, à la lie du peuple, qui en fut animée; car ce rayon de majeſté forma de cette maſſe confuſe une perſonne civile, à laquelle on donna enſuite les noms d'ariſtocratie ou d'état populaire, ſuivant la façon dont elle eſt gouvernée. Cependant les auteurs & les fauteurs de cette entrepriſe, au lieu qu'ils euſſent pu vivre en repos & en ſûreté ſous la domination naturelle de leurs rois, Remarque.

ont encouru ce ſupplice légitimement dû à leur inquiétude & à leurs innovations, qu'ils ſe ſont vu expoſés, comme en ſpectacle, ſur un lieu élevé, à mille cuiſans ſoucis, à des défiances continuelles, à des remords de conſcience, ou à des agitations d'eſprit inſurmontables ».

Que le gouvernement monarchique n'eſt pas moins équitable, en ce qu'un ſeul a plus de puiſſance que tous les autres.

IV. Il y en a à qui le gouvernement d'un ſeul déplaît pour cette ſeule raiſon, que toute l'autorité eſt renfermée dans une perſonne: comme ſi c'étoit une choſe fort injuſte, de voir que parmi un grand peuple, il ſe trouve un homme élevé à un tel degré de puiſſance, qu'il ait droit lui ſeul de diſpoſer de tous les autres comme bon lui ſemble. Ces gens voudroient bien, s'ils pouvoient, ſe ſouſtraire à l'empire de Dieu, dont le gouvernement eſt monarchique. Mais il n'eſt pas mal-aiſé de remarquer, que c'eſt l'envie qui les fait parler de la ſorte, & le deſir que chacun d'eux auroit de poſſéder ce qui n'eſt qu'à un ſeul. Ils ne trouveroient pas moins inique le gouvernement de peu de perſonnes, s'ils n'étoient pas de ce nombre, ou s'ils n'eſpéroient pas d'en être: car, s'il eſt injuſte que l'autorité ne ſoit pas également partagée à tous, le gouvernement des nobles ou des principaux de l'état, donne ſujet à la même plainte. Mais pour ce que j'ai fait voir dès l'entrée, que l'égalité eſt un état de guerre irréconciliable, & que l'inégalité a été ſagement introduite du conſentement univerſel, elle n'a plus rien d'injuſte,

& celui qui a davantage que les autres, n'a que ce qu'on lui a donné libéralement. Les incommodités donc qui se rencontrent au gouvernement d'un seul, ne viennent pas de l'unité, mais du particulier défaut de celui en qui toute la puissance de l'état est réunie. Mais recherchons plus exactement lequel de ces deux gouvernemens, d'un seul homme, ou de plusieurs, travaille davantage les peuples?

V. Toutefois, il me faut auparavant rejeter l'opinion de ceux qui nient absolument qu'il se forme aucune espèce de société civile des serviteurs soumis à un même maître, quelque grande que puisse être sa famille. Au cinquième chapitre, article IX, je définis la ville une personne composée d'un certain nombre d'hommes, & dont la volonté est tenue, suivant les conventions qu'ils ont faites, pour la volonté de tous en général, de sorte que cette personne publique peut employer les moyens & se servir des forces de chaque particulier, pour le bien de la paix & de la défense commune. J'établis & je fais résulter une seule personne en ce même endroit, de ce que la volonté de plusieurs est contenue éminemment en celle d'une seule tête. Or, est-il que la volonté de l'esclave est contenue dans la volonté de son maître, (comme je l'ai fait voir au huitième chapitre, article V.) de sorte qu'il peut se servir, comme bon lui semble, de ses forces & de ses facultés.

Réfutation de l'opinion de ceux qui disent, que le maître avec ses serviteurs, ne peut pas former une espèce de société civile.

Il s'ensuit donc qu'il se forme d'un maître, & de ses serviteurs une espèce de république. Et on ne peut point alléguer de raison à l'encontre, qui ne renverse pareillement la société, composée d'un père & de ses enfans : car, les esclaves tiennent lieu d'enfans au maître qui n'en a point, ils sont comme eux sa gloire & son appui, & ils ne sont pas moins sujets à leur maître que les enfans à leur père. Ce que j'ai déduit assez clairement au lieu allégué.

Que les exactions sont plus grandes & plus rudes en l'état populaire, que sous un roi.

VI. Entre les incommodités qu'il y a à souffrir du gouvernement d'un seul, celle-ci n'est pas mise des dernières, que le roi, outre l'argent qu'il exige nécessairement de ses sujets pour les dépenses publiques, comme pour les gages des officiers de l'état, pour le bâtiment des forteresses, pour le paiement des garnisons, pour subvenir aux frais de la guerre, pour entretenir avec splendeur la maison royale, peut, si bon lui semble, exiger d'autres sommes inconsidérément, dont il enrichit ses enfans, ses plus proches parens, ses favoris, & même ses flatteurs. Il faut avouer que c'est là une chose bien fâcheuse; mais qui se rencontre en toute sorte de gouvernement, & qui me semble plus supportable dans un royaume que dans un état populaire. Car, comme le roi est unique, le nombre de ceux qu'il veut enrichir ne peut pas être bien grand. Là où dans un état populaire, autant qu'il y a de personnes puissantes, c'est-à-dire, autant

qu'il y a de harangueurs qui ſavent cajoler le peuple (or, le nombre n'en eſt jamais petit, & il s'en élève tous les jours qui s'exercent à ce métier) il y en a autant qui tâchent d'avancer & d'enrichir leurs enfans, leurs alliés, leurs amis, & leurs flatteurs : en effet, chacun d'eux deſire, non-ſeulement de bien établir ſa famille en la rendant illuſtre & opulente, mais de ſe faire des créatures. Le roi peut contenter la plupart du tems ceux qu'il affectionne & ceux qui le ſervent, qui ſont peu en nombre, par divers moyens qui ne tournent point à la foule du peuple, comme en leur donnant des charges militaires ou des offices de judicature : mais en la démocratie, où il faut raſſaſier quantité de nouveaux affamés qui naiſſent tous les jours, il eſt bien difficile qu'on s'en acquitte ſans l'oppreſſion du peuple. Le roi, bien qu'il puiſſe avancer quelquefois des perſonnes indignes, ſi eſt-ce que le plus ſouvent il ne veut pas le faire : mais, en un état populaire, ces harangueurs & nouveaux tribuns du peuple, prennent à tâche d'avancer des perſonnes de néant : car, c'eſt leur intérêt d'empêcher que les charges ne ſe perpétuent dans les familles anciennes, & d'abaiſſer le crédit des bonnes maiſons, formidable à la république, auſſi bien qu'à leur autorité particulière.

VII. La royauté a ceci d'incommode en l'opinion de diverſes perſonnes, que la crainte de la mort y eſt continuelle, parce que chacun

Que les gens de bien ont moins à craindre

sous la domination royale, que dans un etat populaire.

peut s'imaginer qu'il est toujours à deux doigts de sa ruine, lorsqu'il pense que le souverain, non-seulement peut ordonner les punitions que bon lui semble, à quelques fautes que ce soit, mais que même il peut maltraiter ses sujets innocens, poussé d'un mouvement de colère, ou de quelqu'autre passion déréglée. Certainement, c'est là un fâcheux inconvénient, lorsqu'il arrive en quelque sorte de gouvernement que ce soit. Je dis lorsqu'il arrive, car il ne suffit pas qu'il puisse arriver, s'il ne se fait sentir effectivement. Mais, c'est encore un défaut de celui qui gouverne, plutôt que du gouvernement, & on ne doit pas imputer les actions d'un Néron comme essentielles à la monarchie. Toutefois, j'ose bien dire, qu'il y a beaucoup moins de personnes innocentes condamnées par un homme seul, que par tout un peuple. D'autant que les rois ne font du mal, & n'exercent de cruauté que contre ceux qui les inquiètent par des conseils hors de saison, qui usent contre eux de paroles injurieuses, ou qui s'opposent directement à leur volonté. Et ils n'en viennent guères à cette rigueur que pour se mieux assurer de la puissance absolue qu'ils veulent avoir incontestablement sur leurs sujets. De sorte que sous le règne d'un Néron ou d'un Caligula, il n'y a que ceux de sa connoissance, que les courtisans, ou que quelques personnes en charge éminente, qui puissent être injustement persécutés; & même, il faut

qu'ils concourent à ses desirs, ou que leur fortune donne par hasard quelqu'obstacle à ses desseins; car s'ils le choquent à leur escient, & le provoquent par quelqu'offense préméditée, je ne trouve rien d'injuste en la peine qui leur est imposée. Ainsi en l'état monarchique celui qui veut se tenir caché est hors de danger, quel que soit celui qui règne, car il n'y a que les ambitieux qui en pâtissent. Mais, sous la domination populaire, il y peut avoir autant de Nérons, qu'il se trouve d'orateurs qui savent flatter le peuple, chacun d'eux ayant autant de puissance que toute la multitude laquelle il persuade. En effet, nous voyons que cette sorte de gens se prête l'épaule tour-à-tour, qu'aujourd'hui on soustrait à la justice un assassin, afin que le lendemain on sauve quelqu'autre criminel, & que le peuple souffre bien davantage de ces cruelles charités, que d'une punition un peu trop sévère. D'ailleurs, comme la puissance des particuliers doit être retenue dans quelques bornes, si elle passe au-delà, elle devient suspecte & dangereuse à l'état, c'est pourquoi les souverains sont obligés quelquefois de la circoncire, & d'empêcher que le public n'en reçoive du dommage. Suivant laquelle maxime, tantôt ils retranchent des trop grandes richesses de leurs sujets, tantôt ils diminuent leur autorité, & il s'en est vu à qui ils ont fait le procès, & à qui ils ont fait perdre la tête, parce que la grandeur leur

étoit suspecte. Mais cela n'arrive pas moins dans les états populaires, que dans la monarchie. Témoin l'Ostracisme, duquel on bannissoit pour cinq ans à Athènes les principaux de la république, sans autre prétexte que celui de leur trop grande puissance; & témoin encore cette plus grande sévérité des Romains, qui condamnoient à la mort leurs plus fidèles citoyens, nonobstant tous les services rendus, dès qu'ils voyoient que par quelque largesse ils affectoient de gagner les bonnes graces du peuple, comme s'ils avoient prétendu à la souveraineté. Certes, la démocratie & la royauté ne sont pas moins coupables l'une que l'autre, & cependant elles ne sont pas dans la même réputation; parce que c'est le peuple qui dispense la louange & le blâme sans beaucoup de considération du mérite, & en approuvant ce qu'il voit faire au plus grand nombre. D'où vient qu'en deux occurrences toutes semblables il accuse le roi d'envie, & loue la politique de l'état, il croit que l'un voit de mauvais œil la vertu des grands, & que l'autre s'oppose judicieusement à leur trop grande puissance: c'est la même action, ce sont les mêmes maximes, & toutefois le vulgaire n'en tire pas les mêmes conséquences, & ne les rapporte pas à mêmes causes.

Que chaque particulier ne jouit pas de moins de

VIII. Il y en a qui estiment la royauté plus incommode que le gouvernement populaire, à cause qu'en celle-là il se trouve moins de

liberté qu'en celui-ci. Mais, si par ce mot de liberté, ils entendent parler d'une exemption de la sujétion qui est due aux loix, c'est-à-dire, aux ordonnances publiques, il n'y a aucune sorte d'état, non pas même la démocratie, où elle se rencontre. Et si l'on met la liberté au petit nombre des loix, ou en ce que peu de choses sont défendues, lesquelles il importoit absolument d'être prohibées pour la conservation de la paix; je soutiens que l'état populaire ne jouit point de plus de franchise que la monarchie, & que l'une ne s'accorde pas moins que l'autre avec cette sorte de liberté. Car, bien qu'on grave sur les tours & sur les portes des villes en gros caractères le nom de liberté, elle ne regarde pourtant pas les particuliers, mais le corps de la cité; & n'appartient pas davantage à une ville républicaine, qu'à telle autre qui est dans le cœur du royaume. Mais d'ordinaire quand les particuliers ou les sujets demandent la liberté, ils entendent par ce mot, la domination ou la souveraine puissance, à quoi pourtant leur ignorance fait qu'ils ne prennent pas garde. Car, si chacun laissoit aux autres, ainsi que les loix de nature l'exigent, la liberté qu'il desire pour soi-même, on reviendroit en l'état de nature, où toutes choses sont permises à tous, & duquel si l'on connoissoit la misère, on l'éviteroit, comme un état de liberté pire que la plus dure des sujétions politiques. Que si l'on souhaite d'être

liberté sous un roi, que dans une république.

libre pendant que tous les autres ſont aſſervis, qu'eſt-ce autre choſe que prétendre à la domination ? Vu que celui qui eſt libre devient aiſément le maître de tous ceux qui ſont liés. Donc la liberté des particuliers n'eſt pas plus grande en l'état populaire, que dans le monarchique. Ce qui impoſe au vulgaire eſt, que tous participent également aux charges publiques & à l'autorité du commandement : car, là où le peuple gouverne, chaque particulier participe au droit de l'empire, en tant qu'il eſt membre de l'état; & les charges publiques ſont également participées, en tant que chacun a voix délibérative en l'élection des magiſtrats & des autres officiers de la république. Et c'eſt ce qu'Ariſtote même a voulu dire, nommant la liberté au lieu de l'empire, au ſixième livre de ſes politiques, chap. II. *En l'état populaire*, dit-il, *on ſuppoſe qu'on y jouit de liberté. Ce qu'on tient communément, comme s'il n'y avoit perſonne de libre hors de cet état.* Ce qui montre en paſſant, que les ſujets qui ſe plaignent de la perte de leur liberté, ſous la domination d'un monarque légitime, n'ont point d'autre véritable cauſe de leur indignation, que le deſir qu'ils auroient d'être employés au gouvernement de l'état.

Qu'il n'y a rien d'incommode pour les particuliers, de n'aſſiſter

IX. Mais peut-être que quelqu'un dira, que l'état populaire eſt de beaucoup préférable au monarchique pour cette conſidération, qu'en celui-là, où tous ſe mêlent des affaires publiques, on donne à chacun le moyen de faire

faire paroître sa prudence, son adresse & son éloquence dans les plus difficiles & importantes délibérations; ce qui chatouille bien fort tous ceux qui possèdent, ou qui croyent de posséder en quelque degré éminent ces belles qualités; à cause que les hommes sont naturellement desireux de la gloire, & se piquent de celle de l'esprit plus que de toutes les autres. Mais sous une monarchie, ce chemin à la gloire & aux dignités est fermé à la plupart des personnes privées. Or, n'est ce pas-là, je vous prie, une très-grande incommodité de cette sorte de gouvernement? Je vous dirai ce que j'en pense. Voir préférer l'opinion de tel que nous méprisons, à la nôtre; souffrir qu'on se moque, en notre présence, de notre sagesse: sur le hasard d'une vaine gloire, faire des inimitiés certaines; (car cela est infaillible, soit qu'on nous surmonte, ou que nous l'emportions;) haïr & être haï à cause de la dissemblance des opinions; découvrir à chacun, sans qu'il en soit de besoin & sans fruit, ce que nous avons dans l'ame; négliger nos affaires domestiques, c'est ce que j'estime de véritables incommodités. Mais de n'être pas dans une continuelle dispute d'esprit & de suffisance, bien que ceux qui ont la langue bien pendue s'y plaisent, ce n'est pas un grand inconvénient; si ce n'est qu'on veuille dire, que parmi les gens d'épée, c'est une fâcheuse mortification aux vaillans que de les empê-

pas tous aux délibérations publiques.

cher de se battre tous les jours, parce qu'ils trouvent du divertissement aux querelles.

Que les délibérations sur des choses importantes à l'état, passent mal-aisément par les avis des grandes assemblées, à cause de l'impertinence de la plupart de ceux qui y peuvent assister.

X. D'ailleurs, il y a diverses raisons qui me font estimer, que les délibérations que l'on prend en de grandes assemblées, valent moins que celles où l'on ne recueille les sentimens que d'un petit nombre de personnes choisies. L'une de mes raisons est, que pour bien délibérer de tout ce qui est de l'intérêt public, il faut connoître non-seulement les affaires du dedans, mais aussi celles du dehors. Et pour ce qui regarde le dedans de l'état, il faut savoir, par exemple, d'où c'est qu'il tire les moyens de sa subsistance & de sa défense; quels sont les lieux propres à recevoir de garnison; où se doivent faire les levées des soldats, & où ils se peuvent entretenir; comment sont portés les sujets envers leur prince, envers l'état, ou envers ceux qui gouvernent, & mille choses semblables. Pour ce qui est des affaires étrangères, il ne faut pas ignorer quelle est, & en quoi consiste la force des états voisins; quels avantages, ou quels désavantages nous en retirons; de quelle affection ils sont portés pour nous, & comment ils vivent entr'eux, & quels desseins ils font. Or, d'autant que cela vient à la connoissance de fort peu de personnes, dans une grande foule de peuple, à quoi peut servir tout ce nombre d'ignorans & d'incapables de bon conseil, qu'à donner par leurs sots avis des empêchemens aux mûres délibérations?

XI. Une autre raison pourquoi une grande assemblée est moins propre aux délibérations est, que chacun de ceux qui opinent est obligé d'user d'un long discours pour expliquer sa pensée, & de l'orner le plus qu'il pourra par son bien dire, afin de la rendre plus agréable à ceux qui l'écoutent, & de conserver sa réputation. Or, est-il que c'est le métier de l'éloquence de faire paroître le bien & le mal, l'utile & le dommageable, l'honnête & le déshonnête, plus grands qu'ils ne sont en effet, & de faire passer pour juste ce qui ne l'est point, toutes fois & quantes que l'orateur estime que cela sert à son intention. Et c'est ce qu'on nomme persuader, & d'où l'on prise les personnes éloquentes. En effet, bien que l'orateur fasse semblant de vouloir raisonner, il ne s'en acquitte qu'à demi, & la plupart de ses raisonnemens peu solides, sont établis sur de faux principes, qui n'ont que quelqu'apparence, & sur des opinions vulgaires, qui sont presque toutes fausses; aussi il ne se propose pas de pénétrer dans la nature des choses, mais d'accommoder son discours aux passions de ceux qu'il veut émouvoir. D'où il arrive que les jugemens ne se forment guères sur les maximes du bon sens & de la droite raison; mais sortent en désordre, poussés d'un aveugle mouvement de l'ame. En quoi il faut que j'excuse l'orateur, & que j'avoue que ce défaut est de l'éloquence plutôt que de lui en particulier. Car

Et à cause de l'éloquence.

les rhétoriciens nous apprennent, que l'éloquence ne regarde pas à la vérité comme à son but, (si ce n'est par accident) mais à la victoire; & que sa profession n'est pas d'enseigner les hommes, mais de les persuader.

Et à cause des factions.

XII. La troisième raison pour laquelle j'estime qu'il soit moins utile de délibérer en une grande assemblée est, que delà se forment des factions dans l'état, & des factions naissent les séditions & les guerres civiles. Car, lorsque deux orateurs, d'égale réputation, se rencontrent à soutenir des opinions diverses, celui qui succombe prend en haine celui qui emporte le dessus, & en même-tems tous ceux qui se laissoient toucher aux raisons de son adversaire, comme s'ils avoient méprisé les siennes. Ensuite de quoi il tâche de faire mal réussir les délibérations, & ne se soucie point qu'elles tournent en dommage de la république; parce qu'il lui semble que par ce moyen il recouvre en quelque sorte son honneur, & diminue la gloire de son antagoniste. D'ailleurs, lorsque les suffrages n'ont pas été tellement inégaux, qu'il ne reste encore quelqu'espérance aux vaincus de pouvoir faire qu'en une autre assemblée, revoyant l'affaire, si l'on gagne quelques personnes, on prendra une nouvelle délibération; alors, dis-je, les principaux du parti s'assemblent, & consultent en particulier, comment c'est qu'ils pourront faire changer la résolution précédente; ils font dessein de se trouver tous des

premiers en la prochaine assemblée ; disposent de l'ordre dont on traitera les matières, afin qu'on remette sur le tapis les conclusions passées & qu'on les révoque, comme cela n'est pas mal-aisé en l'absence de quelques uns de ceux qui les avoient données. Or, cette industrie & cette diligence qu'ils apportent à former un corps qui représente de nouveau tout le peuple, c'est ce qu'on doit nommer faction. Mais quand la faction qui a eu moins de suffrages est la plus forte, ou à peu près égale, ce qu'on n'a pu obtenir par adresse & par les charmes de l'éloquence, on tâche de le recouvrer par les armes, & l'on en vient à une guerre civile. Vous me direz que cela n'arrive pas nécessairement ni fort souvent ; mais pourquoi ne dites-vous aussi avec la même probabilité, que les grands orateurs ne sont pas nécessairement desireux de la gloire, & que leurs opinions ne sont pas bien souvent différentes en de grandes affaires ?

XIII. De ces inconvéniens que je viens d'alléguer, il s'ensuit que les loix sont fort incertaines, parce que leur promulgation étant accordée aux assemblées populaires, elles peuvent changer, non-seulement quand les affaires changent de face, & quand les esprits prennent de nouvelles impressions, mais aussi suivant qu'il se rencontre à la cour plus ou moins de personnes qui grossissent tantôt une faction, & tantôt l'autre : de sorte que les loix sont flottantes en ces assemblées.

Et à cause de l'instabilité des loix.

là, & agitées comme ſur une mer au gré des ondes.

Et à cauſe que le ſecret y manque.

XIV. En quatrième lieu, les délibérations des grandes aſſemblées ont ceci d'incommode, que les deſſeins de la république auxquels le ſecret eſt le plus ſouvent très-néceſſaire, ſont éventés & portés aux ennemis avant qu'on les puiſſe exécuter; ſi bien que les étrangers ne ſont pas moins informés que le peuple qui gouverne, de ce qu'il peut & de ce qu'il ne peut point, ou de ce qu'il veut, & de ce qu'il déſapprouve.

Que ces inconvéniens ſe rencontrent en l'état populaire, à cauſe que les hommes ſe plaiſent naturellement à faire gloire de leur eſprit.

XV. Ces incommodités qui ſe rencontrent aux délibérations des grandes aſſemblées, font voir que la monarchie vaut mieux que le gouvernement populaire, en ce que dans la démocratie les affaires importantes ſont plus ſouvent commiſes à cette ſorte d'aſſemblées, que dans un royaume, & que cette pratique peut mal-aiſément être changée. Car, au reſte, il n'y a aucune raiſon pourquoi on n'aimeroit mieux s'occuper à ſes affaires domeſtiques, que ſe rompre la tête après celles du public; ſi ce n'étoit qu'au maniement de ces dernières, on a plus de ſujet d'exercer ſa dextérité & ſon éloquence, & de s'acquérir une haute réputation de ſageſſe & de prudence, de quoi les ambitieux remportent une merveilleuſe ſatisfaction, ſur-tout, lorſque de retour chez eux, ils peuvent ſe vanter auprès de leurs amis, de leurs parens, & de leurs femmes, des heureux ſuccès de leurs

entreprises : comme nous lisons de Marcus Coriolanus, qui n'avoit point de plus solide plaisir, après ses grands exploits en la conduite des armées, que de voir sa mère ravie d'entendre ses louanges. Mais, si sous une démocratie le peuple vouloit laisser les délibérations touchant la guerre & la paix, & la promulgation des loix à un seul homme, ou à un conseil de fort peu de personnes, se contentant de la nomination des magistrats & des autres officiers, c'est-à-dire, ne se réservant que l'autorité sans se mêler du ministère, il faudroit avouer qu'en ce cas-là, la démocratie & la monarchie seroient en ce point égales.

Des incommodités qui se rencontrent dans le gouvernement d'un roi mineur.

XVI. Les avantages & les incommodités qui se rencontrent en une sorte de gouvernement plus qu'en l'autre, ne viennent pas de ce qu'il vaut mieux commettre l'empire ou l'administration des affaires publiques à un seul plutôt qu'à plusieurs, ou à plusieurs plutôt qu'à un seul. Car, l'empire consiste en la puissance, & l'administration en l'acte du gouvernement; or, la puissance est égale en quelque sorte d'état que ce soit; & il n'y a de différent que les actes, c'est-à-dire, les mouvemens & les actions de la république, suivant qu'elles procèdent des délibérations de plusieurs ou de peu de personnes, des sages ou des impertinens. D'où l'on peut concevoir que les avantages ou les désavantages du gouvernement, ne doivent pas être attribués à

celui qui tient dans l'état la souveraine puissance, mais à ceux qui en sont les ministres; de sorte que rien n'empêche qu'une monarchie ne soit bien gouvernée, quoiqu'une femme ou qu'un enfant soient assis sur le trône, pourvu que ceux du ministère, desquels ils se servent, soient bien capables des affaires. Et ce que l'on dit communément : malheur au royaume dont le roi est un enfant, ne signifie point que la condition d'une monarchie soit pire que celle d'un état populaire : mais, au contraire, que les incommodités d'un royaume ne sont que par accident; d'autant que sous le règne d'un enfant, il arrive quelquefois que plusieurs poussés par l'ambition, se fourrent à toute force dans les conseils publics, ce qui cause dans l'état une espèce d'administration démocratique, d'où naissent tous les malheurs & toutes les calamités qui, la plupart du tems, accompagnent le gouvernement populaire.

Que la puissance des généraux d'armées est une marque de l'excellence de la domination royale.

XVII. Or, entre les preuves que la plus absolue monarchie est la meilleure de toutes les sortes de gouvernemens, c'en est ici une très-évidente, que non-seulement les rois, mais aussi les républiques populaires & aristocratiques, donnent des généraux à leurs armées lorsque quelque guerre survient, & laissent leur puissance aussi absolue qu'elle le peut être, (sur quoi il faut remarquer en passant, qu'un roi ne peut point donner à un général plus de puissance sur son armée, qu'il

n'en exerce lui-même sur ses sujets.) Donc, en un camp la monarchie est la plus excellente de toutes les sortes de gouvernemens. Mais, que sont autre chose plusieurs républiques, qu'autant de grandes armées, qui demeurent campées dans un pays, enfermées d'une large circonvallation, & fortifiées sur la frontière par des garnisons & des places, où l'on est toujours en arme contre ses voisins? Or, comme ces républiques voisines demeurant en cette posture ennemie, ne sont point soumises à une commune puissance; la paix dont elles jouissent quelquefois n'est qu'une espèce de trêve, & leur état doit être tenu pour le vrai état de nature, qui est celui de guerre perpétuelle.

Que la meilleure forme de gouvernement, est celle où les sujets sont le patrimoine du souverain.

XVIII. Après tout, puisqu'il étoit nécessaire pour notre conservation d'être soumis à un prince ou à un état, il est certain que notre condition est beaucoup meilleure quand nous sommes sujets d'une personne à qui il importe de nous bien conserver. Or, cela arrive quand les sujets sont du patrimoine & de l'héritage du souverain: car, chacun est assez porté naturellement à bien garder ce dont il hérite. Et de vrai, les richesses d'un prince ne consistent pas tant à l'étendue de ses terres & en l'argent de ses coffres, qu'au nombre & en la valeur de ses sujets; ce qu'on peut remarquer en ce qu'on achète bien plus chèrement la seigneurie d'une petite ville fort marchande & fort peuplée, que celle

d'un pays désert, ou de toute une province déshabitée ; aussi on amasse plutôt de l'argent avec des personnes industrieuses & de courage, qu'on ne recouvre avec tout l'or du monde des hommes de mérite. Et à peine trouvera-t-on un exemple d'un prince, qui ait privé un sien sujet de ses biens ou de sa vie, par un simple abus de son autorité, & sans qu'il lui en eût donné occasion.

Que l'aristocratie est d'autant meilleure, qu'elle approche davantage de la monarchie, & d'autant pire, que plus elle s'en éloigne.

XIX Jusqu'ici je n'ai fait comparaison qu'entre la monarchie & l'état populaire, & je me suis tu de l'aristocratie. Mais de tout ce que j'ai dit des deux précédentes sortes de gouvernemens, il semble que l'on peut conclure, touchant cette troisième, que celle qui est héréditaire dans certaines familles, que celle qui se contente de l'élection de ses magistrats, & qui laisse les délibérations à un petit nombre de personnes capables, & en un mot, que celle qui approche davantage de la royauté, & qui s'éloigne le plus du gouvernement populaire, est la meilleure de toutes, la plus commode aux particuliers, la plus avantageuse au public, la plus noble, & la plus fermement établie.

CHAPITRE XI.

Passages & exemples de la sainte Ecriture, qui semblent favoriser ce que nous venons de dire.

SOMMAIRE.

I. Que le commencement de la société civile instituée vient du consentement du peuple. II. Que les jugemens & les guerres dépendent de la volonté des souverains. III. Qu'on ne peut point avec justice punir les souverains. IV. Que ce n'est pas une république, mais une anarchie, où il n'y a point de souveraine puissance. V. Que les esclaves doivent à leurs maîtres, & les enfans à ceux qui les ont mis au monde, une obéissance absolue. VI. Que l'empire absolu se prouve par des passages très-évidens du vieil & du nouveau Testament.

Que le commencement de la société civile instituée vient du consentement du peuple.

I. AU sixième chapitre & en l'article II, j'ai tiré l'origine de la société civile, que je nomme d'institution politique du consentement de la multitude, & j'ai dit qu'après que tous ou que le plus grand nombre a consenti, tous ceux qui apportent quelque répugnance, doivent être tenus pour ennemis de l'état. Tel fut le commencement du règne de Dieu sur le peuple juif établi par Moïse. *Si vous écoutez*

ma voix, &c. vous me serez un royaume de sacrificateurs, &c. Moïse vint, & ayant assemblé les plus anciens du peuple, &c. & tout le peuple répondit d'une voix commune : nous ferons tout ce que le Seigneur a dit. Tel aussi fut le commencement de la puissance de Moïse, qui fut comme vice-roi de ce peuple sous la majesté divine. *Tout le peuple voyoit les lampes, & entendoit la voix, &c. & disoit à Moïse : parle à nous, & nous t'écouterons.* Le règne de Saül commença de la même manière. *Mais voyant* (est-il dit, 1. Sam. 12. 12.) *que Nabas, roi des enfans de Hammon, venoit à l'encontre de vous, vous m'avez dit : non, mais un roi règnera sur nous ; combien que l'Eternel votre Dieu fut votre roi. Maintenant donc voici le roi que vous avez choisi, lequel vous avez demandé.* Et comme tous ne prêtoient pas leur consentement, mais la plus grande partie (*car il y eut des méchans garnemens*) est il dit au chap. 10, vers. 27. (*qui dirent, comme nous délivreroit cettui-ci ? Et le méprisèrent, & ne lui apportèrent point de présens ;*) ceux qui n'avoient pas consenti étoient recherchés & mis à mort comme traitres & ennemis de l'état. *Qui est-ce*, dit le peuple à Samuël, *qui dit ; Saül règnera-t-il sur nous ? Baillez-nous ces hommes-là, & nous les ferons mourir ;* 1. Sam. 11. 12.

Que les jugemens & les guerres dépendent

II. Au même chapitre & en l'article VI & VII, j'ai fait voir que le jugement des causes civiles & criminelles en l'administration

de la justice, & que la résolution & la conduite de la guerre, étoient entre les mains de celui qui, dans l'état, tient l'autorité souveraine, comme entre celles du roi dans la monarchie. Je le confirme par le jugement du peuple même. *Et nous serons aussi comme toutes les nations, & notre roi nous jugera, & sortira devant nous, & conduira nos guerres,* 1. Sam. 10. 20. Et par le témoignage du roi Salomon, en ce qui regarde les jugemens, & le discernement de toutes les choses dont on peut disputer si elles sont bonnes ou mauvaises. *Donne donc à ton serviteur un cœur qui s'entende à juger ton peuple, en discernant entre le bien & le mal,* 1. rois 3. 9. Et d'Absalom. *Regarde, ta cause est bonne & dr ite; mais tu n'as personne qui t'oye de par le roi,* 2. Sam. 15. 3.

de la volonté des souverains.

III. Que les rois ne puissent point être châtiés par leurs sujets, comme je l'ai fait voir ci-dessus au sixième chapitre, article XII. Le roi David nous le confirme, qui étant recherché de Saül pour être fait mourir, s'abstint pourtant de le tuer, & défendit très-expressément à Abisay de porter sa main sur cette sacrée personne. *Ne le tue point,* dit-il, *car, qui est-ce qui oseroit étendre sa main sur l'oint du Seigneur & demeurer innocent?* Et ayant lui-même osé couper un pan de la manteline de Saül, il en fut touché en son cœur, & dit à ses gens: *je ne m'advienne de par l'Eternel que je commisse un tel cas contre mon*

Qu'on ne peut point avec justice punir les souverains.

Seigneur, l'oint de l'Eternel, mettant ma main ſur lui; car il eſt l'oint de l'Eternel: 1. Sam. 23. 7. Et enfin, par l'exemple de cet Amalekite, que David fit mourir en ſa préſence, parce qu'il avoit tué Saül, 2. Sam. 1. 15.

Que ce n'eſt pas une républiqne, mais une anarchie, où il n'y a point de ſouveraine puiſſance.

IV. Ce qui eſt dit au Livre des juges, chapitre 17. 6. *En ce tems-là il n'y avoit point de roi en Iſraël, un chacun faiſoit ce qui lui ſembloit être droit;* (comme ſi le ſaint Eſprit vouloit donner à entendre, que hors de la monarchie, il n'y a qu'anarchie & confuſion de toutes choſes) pourroit être apporté pour une preuve de l'excellence de la royauté par-deſſus toutes les autres ſortes de gouvernemens, ſi ce n'eſt qu'en ce paſſage par le mot du roi, il ſe peut entendre, non-ſeulement une perſonne ſeule, mais auſſi une certaine cour, pourvu qu'en l'une ou en l'autre on trouve la ſouveraineté. Et quoiqu'on le prenne en ce dernier ſens, il ne laiſſe pas de montrer, ce à quoi je me ſuis occupé dans tout le ſixième chapitre, que s'il n'y a dans l'état une puiſſance ſouveraine & abſolue, toutes choſes ſeront permiſes, & chacun fera ce que bon lui ſemble: ce qui ne ſauroit compatir avec la conſervation du genre humain, & partant la loi de nature demande que la ſociété civile ne demeure point ſans quelqu'autorité ſuprême.

Que les eſclaves doivent à leurs maîtres, &

V. J'ai dit au huitième chapitre, article VII & VIII, que les ſerviteurs doivent une obéiſſance ſimple & abſolue à leurs maîtres, & les

enfans à ceux qui leur ont donné la vie, chapitre IX, article VII. S. Paul est en cela de mon sentiment, Coloss. 3. *Serviteurs, obéissez en toutes choses à ceux qui sont vos maîtres selon la chair, ne servant point à l'œil, comme voulant complaire aux hommes, mais en simplicité de cœur, craignant Dieu.* Et parlant des enfans; *enfans, obéissez à vos pères & mères en toutes choses; car cela est plaisant au Seigneur.* Or, comme par cette simple obéissance que j'exige, j'entends qu'on fasse toutes les choses qui ne sont point contraires à la loi de Dieu, il faut aussi, dans les passages de Saint Paul que je viens d'alléguer, après le mot de toutes choses, suppléer la même exception.

les enfans à ceux qui les ont mis au monde, une obéissance absolue.

VI. Mais, afin que je ne sois pas obligé d'éplucher par le menu tout le droit des souverains, je produirai ici seulement les passages qui établissent en blot & d'un seul trait toute leur puissance; tels que sont ceux qui commandent aux sujets de rendre à leurs princes légitimes une simple & absolue obéissance. Je commencerai donc par le Nouveau Testament. *Les Scribes & les Pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse, faites tout ce qu'ils vous commanderont.* Remarquez, je vous prie, ces paroles. *Faites*, dit le Seigneur, *toutes choses*, c'est-à dire, rendez une obéissance simple & absolue. Et pourquoi? A cause que les Pharisiens & les Scribes sont assis sur la chaire de Moïse. Il ne dit pas sur celle d'Aaron, qui étoit sacrificateur; mais sur celle de Moïse,

Que l'empire absolu se trouve par des passages très-évidens du vieil & du nouveau Testament.

qui étoit un prince séculier, tenant en main l'épée de la justice. En l'Epître aux Romains, chapitre 13. *Que toute personne soit sujette aux puissances superieures; car il n'y a point de puissance sinon de par Dieu, & les puissances qui sont en etat sont ordonnées de Dieu. Parquoi qui résiste à la puissance, resiste à l'ordonnance de Dieu, & ceux qui y résistent feront venir condamnation sur eux mêmes*, &c. Puis donc que les puissances qui gouvernoient le monde du tems de Saint Paul, étoient établies de Dieu, & que tous les rois d'alors exigeoient de leurs sujets une entiere obéissance, il s'ensuit qu'une telle autorité est ordonnée de Dieu même. *Rendez-vous donc sujets à tout ordre humain* (dit l'Apôtre S. Pierre, 1. Epît. 2. 13.) *pour l'amour de Dieu: soit au roi, comme à celui qui est pardessus les autres: soit aux gouverneurs, comme à ceux qui sont envoyés de par lui, pour exercer vengeance sur les malfaiteurs, & à la louange de ceux qui font bien; car telle est la volonté de Dieu.* Et derechef S. Paul écrivant à Tite, chap. 3. 1. *Admonestes-les qu'ils soient soumis aux principautés & puissances.* A quels princes donc? N'est-ce pas à ceux de ce tems là, qui exigeoient de leurs sujets une obéissance simple & absolue? Et pour venir à l'exemple du Seigneur Jésus, à qui, par droit héréditaire, comme descendant de David, le royaume des juifs étoit dû, il ne laissoit pas, vivant en personne privée, de payer le tribut à César,
&

& de dire qu'il lui appartenoit en effet. *Rendez, dit-il, à César ce qui appartient à César, & à Dieu ce qui appartient à Dieu*, Matth. 22. 21. Et quand ce grand Sauveur a voulu agir en roi, il a bien témoigné par la majesté de ses commandemens, qu'il demandoit une obéissance toute entière: *Allez*, dit-il, à ses disciples, *en la bourgade qui est vis-à-vis de vous, & incontinent vous trouverez une ânesse attachée, & son poulain avec elle; détachez-les, & me les amenez: que si quelqu'un vous dit quelque chose, vous direz que le Seigneur en a affaire.* Il en use de la sorte en qualité de souverain & de roi des juifs. Or, quel empire y a-t-il plus absolu que celui où l'on peut ôter à un sujet son bien propre, sans alléguer d'autre prétexte que cette raison, *le Seigneur en a affaire?* Les passages du Vieil Testament ne sont pas moins évidens sur cette question, Deuter. 5. 27. *Approches-toi, & écoutes tout ce que l'Eternel notre Dieu dira, puis tu nous rediras tout ce que l'Eternel notre Dieu t'aura dit, & nous l'orons & le ferons.* Ce mot de tout exprime une entière obéissance: derechef le peuple parlant à Josué, dit: *tout ce que tu nous a commandé, nous le ferons, & par-tout où tu nous envoyeras, nous irons. Tout ainsi que nous avons obéi à Moïse, ainsi t'obéirons-nous: seulement que l'Eternel ton Dieu soit avec toi, comme il a été avec Moïse. Tout homme qui rebellera à ton commandement, & n'obéira point à tes paroles en*

tout ce que tu commanderas, sera mis à mort, Jos. 1. 16. La parabole de l'épine contenue au 9. des juges ne doit pas être oubliée : *en après tous les arbres dirent à l'épine, viens ça, toi, & règne sur nous. Et l'épine répondit aux arbres : si c'est en sincérité que vous m'oignez pour roi sur vous, venez, & vous retirez sous mon ombre : sinon que le feu sorte de l'épine, & dévore les cèdres du Liban.* Desquelles paroles le sens est, qu'il faut acquiescer à ce que disent ceux que nous avons établis sur nous pour rois légitimes, si nous ne voulons être consumés par l'embrasement d'une guerre civile. Mais, la puissance royale est plus particulièrement décrite de Dieu même, parlant par la bouche de Samuel son prophète : *déclare au peuple comment le roi qui règnera sur eux les traitera*, &c. *Ce sera ici le traitement que vous fera le roi qui règnera sur vous. Il prendra vos fils & les ordonnera sur ses chariots*, &c. *Il prendra aussi vos filles pour en faire des parfumeuses, des cuisinières, & des boulangères. Il prendra aussi vos champs, vos vignes, & vos lieux où sont vos bons oliviers, & les donnera à ses serviteurs*, &c. 1. Sam. 8. N'est-ce pas là une puissance bien absolue? Et toutefois, c'est-là une description que Dieu fait des droits de la royauté. Il semble que personne n'étoit exempt de cette parfaite obéissance ; non pas même le souverain sacrificateur, dont la charge étoit parmi les juifs si éminente. Car, en cet endroit, où le roi

Salomon parle au ſacrificateur Abiathar de cette façon impérieuſe ; *va-t-en en Hanathoth en ta poſſeſſion : car tu es homme digne de mort ; toutefois je ne te ferai point mourir ce-jourd'hui, d'autant que tu as porté l'arche du Seigneur l'Eternel devant David mon père, & d'autant que tu as été affligé en tout ce en quoi mon père a été affligé. Ainſi Salomon débouta Abiathar à ce qu'il ne fût plus ſacrificateur de l'Eternel*, 1. Rois 2. 26. Nous ne remarquons pas que cette action ait été déplaiſante à Dieu, Salomon n'en eſt point repris, & nous ne liſons point qu'alors Dieu témoignât de ne pas agréer cette ſacrée & royale perſonne, à qui il départoit ſi libéralement les dons d'une ſageſſe extraordinaire.

CHAPITRE XII.

Des cauſes internes d'où peut venir la déſunion de la ſociété civile.

SOMMAIRE.

I. Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, qu'il appartient à chacun de juger de ce qui eſt bien, ou de ce qui eſt mal. II. Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, que les ſujets peuvent faillir en obéiſſant à leurs princes. III. Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, qu'il doit être permis

de tuer un tyran. IV. Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, que même ceux qui ont la puiſſance ſouveraine ſont ſujets aux loix civiles. V. Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, que l'autorité ſouveraine peut être partagée. VI. Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, que la foi & la ſainteté ne peuvent pas être acquiſes par étude & par raiſonnement: mais qu'elles ſont infuſes & inſpirées toujours d'une façon ſurnaturelle. VII. Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, que chaque particulier a la propriété de ſon bien, ou une ſeigneurie abſolue. VIII. Qu'ignorer la différence qu'il y a entre le peuple & la multitude, diſpoſe les eſprits à la ſédition. IX. Que de trop grandes exactions d'argent, quoique juſtes & néceſſaires, diſpoſent à la ſédition. X. Que l'ambition diſpoſe les eſprits à la ſédition. XI. Que l'eſpérance du ſuccès diſpoſe à la ſédition. XII. Que l'éloquence eſt la ſeule vertu néceſſaire pour émouvoir une ſédition, & qu'à cela il n'eſt pas beſoin de quelque ſageſſe. XIII. Comment c'eſt que la ſottiſe du vulgaire & l'éloquence des ambitieux concourent à la ruine des états.

Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, qu'il appartient à chacun de juger de ce qui eſt bien, ou de ce qui eſt mal.

I. JUSQU'ICI, nous avons tâché de montrer quelles ont été les cauſes, & ſous quelles conditions la ſociété civile a été établie, & quels ſont les droits de ceux qui commandent ſur leurs ſujets. Il faut maintenant faire voir quelles ſont les cauſes qui tendent à la ruine des états, c'eſt-à-dire, quelles ſont les cauſes

des séditions qui les détruisent : en quoi j'aurai soin de garder ma briéveté ordinaire. Or, comme au mouvement des corps naturels il y a trois choses à considérer, à savoir, la disposition intérieure, qui les rend propre au mouvement ; l'agent externe, par laquelle un certain & déterminé mouvement est produit en effet ; & l'action même. Aussi, en un état où le peuple fait du tumulte, il se rencontre trois choses dignes de considération. Premièrement, les doctrines & les affections contraires à la paix, d'où les esprits des particuliers reçoivent des dispositions séditieuses ; en second lieu, quels sont ceux qui sollicitent à prendre les armes & à la dissension, qui assemblent, & qui conduisent les peuples déja disposés à la révolte. Et enfin, la manière en laquelle cela se fait, ou la faction elle-même. Mais, entre les opinions ou les maximes qui disposent à la sédition, l'une des principales est celle-ci, *qu'il appartient à chaque particulier de juger de ce qui est bien, ou de ce qui est mal*. J'avoue, & je pense que je l'ai prouvé au premier chapitre, article IX, qu'en l'état de nature, où chacun vit avec un droit égal, & où l'on ne s'est point soumis par quelques pactes à la domination d'autrui, que cette proposition peut être reçue : mais en l'état politique elle est très-fausse. Car j'ai fait voir au chapitre VI, art. IX, que les règles du bien & du mal, du juste & de l'injuste, de l'honnête & du déshonnête, étoient de la loi ci-

vile ; & partant qu'il faut tenir pour bien ce que le législateur a ordonné, & pour mal ce qu'il a défendu. Or, toujours le législateur est celui qui a la souveraine puissance dans l'état, c'est-à-dire, le roi dans une monarchie. Ce que j'ai confirmé au chapitre XI, article VI, par les paroles de Salomon. Car, s'il falloit suivre comme bien, & fuir comme mal ce qui sembleroit tel aux particuliers, à quoi faire, diroit-il : *tu donneras à ton serviteur un cœur intelligent, afin qu'il puisse juger ton peuple, & discerner entre le bien & le mal?* Puis donc que c'est aux rois à discerner entre le bien & le mal, ce sont des discours fort injustes, quoique fort ordinaires, *que le roi est celui qui fait mieux que les autres*, qu'il ne faut point obéir au roi s'il ne commande des choses justes & semblables. Avant qu'il y eut de gouvernement dans le monde, il n'y avoit ni juste, ni injuste, parce que la nature de ces choses est relative au commandement qui les précède, & que toute action est de soi-même indifférente. Sa justice ou son injustice viennent du droit de celui qui gouverne : de sorte que les rois légitimes rendent une chose juste en la commandant, ou injuste, lorsqu'ils en font défense. Et les personnes privées, en voulant prendre connoissance du bien & du mal, affectent de devenir comme des rois, commettent un crime de lèze-majesté, & tendent à la ruine de l'état. Le plus ancien des commandemens de Dieu est celui que

nous lisons aux deuxième chapitre de la Genèse, vers. 15. *Tu ne mangeras point de l'arbre de science de bien & de mal ;* & la plus ancienne des tentations du diable fut celle-ci, au chapitre suivant : *vous serez comme des dieux, sachant le bien & le mal.* Aussi le premier reproche que Dieu fait à l'homme est : *qui t'a montré que tu étois nud, si ce n'est que tu as mangé de l'arbre duquel je t'avois défendu de manger ?* Comme s'il disoit, d'où as-tu jugé que la nudité en laquelle il m'avoit plu de te créer, est honteuse, si ce n'est que tu te veux arroger la connoissance de l'honnête & du déshonnête ?

II. Un péché est ce que l'on fait contre sa conscience : car en le faisant on méprise la loi. Mais il faut user de distinction. Je suis coupable d'un péché, lorsqu'en le commettant j'ai cru que je deviendrois coupable : mais quand j'ai pensé qu'un autre en porteroit la coulpe, j'ai pu le faire en certaine rencontre sans me rendre criminel. Car, si l'on me commande de faire une chose, dont celui qui la commande sera coupable, pourvu que j'obéisse à mon légitime Seigneur, je ne péche point en la faisant. Ainsi, si je prends les armes par le commandement de l'état, quoique j'estime que la guerre est injuste, je ne pécherai point : mais je serois criminel si je refusois de les prendre, parce que je m'attribuerois la connoissance de ce qui est juste, & de ce qui est injuste, que je dois laisser à l'état.

Que c'est une opinion séditieuse d'estimer, que les sujets peuvent faillir en obéissant à leurs princes.

Ceux qui ne prendront pas garde à cette distinction, tomberont dans la nécessité de pécher toutes fois & quantes qu'on leur commandera quelque chose d'illicite, ou qui leur paroîtra telle : car ils agiront contre leur conscience s'ils obéissent, ou contre le droit s'ils sont réfractaires. S'ils trahissent leur conscience, ils feront voir qn'ils ne craignent guère les peines de la vie à venir : & s'ils se bandent contre le droit, ils renverseront en tant qu'en eux est la société humaine & la vie civile, qui est l'ame du siècle où nous sommes. Cette opinion donc, *que les sujets pèchent, lorsqu'ils font les commandemens de leur prince qui leur semblent injuste*, est erronée, & se doit mettre au nombre de celles qui choquent le respect & l'obéissance politique. Or, elle dépend de cette erreur originelle que j'ai combattue en l'article précédent, à cause que par le jugement que nous donnons sur le bien & le mal, nous faisons que notre obéissance & que notre désobéissance deviennent des péchés.

Que c'est une opinion séditieuse d'estimer, qu'il doit être permis de tuer un tyran.

III. La troisième maxime séditieuse est un rejeton de la même racine, *qu'il est permis de tuer un tyran.* Voire il se trouve aujourd'hui dans le monde quelques théologiens, qui soutiennent, & c'étoit jadis l'opinion de tous les sophistes, de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, de Plutarque, & des autres fauteurs de l'anarchie grecque & romaine, que non-seulement il est licite : mais

que c'eſt une choſe extrêmement louable. Or, par le nom de tyran, ils entendent, non-ſeulement les rois, mais tous ceux qui gouvernent les affaires publiques en quelque ſorte d'état que ce ſoit. Car, à Athènes, Piſiſtrate ne fut pas le ſeul qui eût en main la puiſſance ſouveraine: mais auſſi les trente tyrans qui dominèrent tous enſemble après lui, & à chacun deſquels on donna cet éloge. Au reſte, voici quel eſt mon raiſonnement : celui que vous permettez de tuer comme un tyran, ou il avoit droit de commander, ou il ne l'avoit pas : s'il s'étoit aſſis ſur le trône ſans juſte titre, c'étoit un uſurpateur que vous avez eu raiſon de faire mourir, & vous ne devez pas nommer ſa mort un tyrannicide, mais la défaite d'un ennemi : s'il avoit droit de commander, & ſi l'empire lui appartenoit, je vous ferai la demande que Dieu fit à Adam : *qui vous a montré que c'étoit un tyran, n'eſt-ce point que vous avez mangé de l'arbre dont je vous avois défendu de manger?* Car, pourquoi nommez-vous tyran celui que Dieu vous a donné pour roi, ſi ce n'eſt à cauſe que vous voulez vous arroger la connoiſſance du bien & du mal, quoique vous ſoyez une perſonne privée, à qui il n'appartient pas d'en juger? On peut aiſément concevoir combien cette opinion eſt pernicieuſe aux états, en ce que par elle, quelque roi que ce ſoit, bon ou mauvais, eſt expoſé au jugement & à l'attentat du premier aſſaſſin qui oſe le condamner.

Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, que même ceux qui ont la puiſſance ſouveraine ſont ſujets aux loix civiles.

IV. La quatrième maxime contraire à la politique, eſt de ceux qui eſtiment, *que même ceux qui ont la puiſſance ſouveraine ſont ſujets aux loix civiles.* J'ai fait aſſez voir ſa fauſſeté ci-deſſus, au ſixième chapitre, art. XIV, de ce que l'état ne peut pas s'obliger à ſoi-même, ni à aucun particulier. Je dis à ſoi-même : car ce n'eſt jamais qu'à un autre à qui on s'oblige. J'ajoute, ni à un particulier, parce que les volontés de tous les citoyens ſont compriſes dans celle de la république; de ſorte que ſi l'état veut ſe déclarer quitte de toute obligation, il faut que les particuliers y conſentent, & par conſéquent il en eſt délivré. Or, ce que je dis, & ce qui eſt vrai, en parlant de l'état, n'eſt pas moins vrai en parlant de cet homme, ou de cette aſſemblée qui exerce la ſouveraine puiſſance : car c'eſt elle qui compoſe l'état, dont l'être ne ſubſiſte qu'en l'exercice de la ſouveraine puiſſance. Mais, que cette opinion ſoit incompatible avec l'eſſence de l'état, il appert de ce que par elle la connoiſſance du juſte & de l'injuſte, c'eſt-à-dire, le jugement de ce qui eſt contre les loix civiles, retourneroit aux perſonnes privées : ce qui feroit ceſſer l'obéiſſance des ſujets, quand il leur ſembleroit que ce qu'on a commandé eſt contre les loix, & ce qui arrêteroit toute la puiſſance de contraindre; accident tout-à-fait ruineux à l'eſſence d'une république. Cependant une ſi grande erreur ne manque pas de partiſans conſidérables, du nombre deſ-

quels ſont Ariſtote, & pluſieurs autres, qui eſtiment, qu'à cauſe de l'infirmité humaine, il faut laiſſer aux loix ſeules toute la ſouveraine puiſſance de l'état. Mais, il me ſemble que ces gens-là ont peu profondément conſidéré la nature des états, quand ils ont penſé de laiſſer aux loix même la puiſſance coactive, l'interprétation des ordonnances, & la promulgation des édits, d'où dépend toute l'autorité néceſſaire au corps de la république. Et bien qu'un particulier puiſſe plaider contre l'état, & le tirer en juſtice; cela pourtant n'a lieu, que lorſqu'il ne s'agit pas de ſavoir quelle eſt ſon autorité : mais de l'interprétation de quelqu'une de ſes loix. Comme s'il eſt queſtion de la vie d'un criminel, on ne s'informe pas ſi l'état de ſa puiſſance abſolue a droit de le faire mourir : mais s'il le veut par une certaine loi dont on eſt en controverſe; & il le veut ſi la loi a été enfreinte : mais il ne le veut point ſi elle n'a pas été violée. Ce n'eſt donc pas une preuve ſuffiſante de l'obligation que l'état a à ſes loix, de ce qu'un particulier peut intenter action contre lui, & le tirer en juſtice. Au contraire, il appert que l'état n'eſt point obligé par ſes loix, de ce que perſonne ne s'oblige à ſoi-même. Ainſi les loix ſont faites pour Titius & pour Cajus, & non pas pour le corps de l'état; quoique la vanité des juriſconſultes ait gagné ceci ſur les eſprits du vulgaire, qu'on penſe que les loix dépendent de leur prudence, & non pas de l'autorité publique.

Que c'est une opinion séditieuse d'estimer, que l'autorité souveraine peut être partagée.

V. En cinquième lieu, c'est une opinion séditieuse d'estimer, *que la puissance souveraine peut être partagée*, & je n'en sache aucune de plus pernicieuse à l'état. Mais on en fait de différens partages : car il y en a qui la divisent, ensorte qu'ils laissent l'autorité suprême sur les choses qui regardent la tranquillité publique, & les commodités de la vie présente au magistrat, ou au bras séculier : mais pour celles qui touchent le salut de l'ame, ils en donnent la puissance à quelqu'autre. Sur quoi il arrive, à cause qu'il faut être pardessus toutes choses justes, c'est-à-dire, homme de bien, afin de parvenir au salut éternel, que les particuliers mesurant la justice, non comme ils doivent, aux loix civiles, mais aux commandemens & aux dogmes de ceux qui sont, à l'égard de l'état, des personnes privées ou étrangères : il arrive, dis-je, que les sujets refusent, par une crainte superstitieuse, de rendre à leurs princes l'obéissance qu'ils leur doivent, & que cette crainte les fait tomber dans l'inconvénient qu'ils veulent éviter. Or, qu'y a-t-il, je vous prie, de plus pernicieux à la société civile, que de faire peur aux hommes des tourmens éternels pour les détourner de l'obéissance due à leurs princes, c'est-à-dire, pour les empêcher d'obéir aux loix, & d'être justes. Il s'en trouve d'autres qui veulent partager la souveraineté en cette sorte. Ils donnent le commandement absolu en ce qui concerne la paix & la guerre à un seul, qu'ils

nomment monarque, & lui ôtent le maniement des finances, dont ils commettent la direction à certains autres. Or, comme les finances sont les nerfs de la guerre & de la paix, ceux qui font ce partage prétendu n'avancent rien du tout : car ceux qui manient l'argent ont véritablement l'autorité souveraine, & l'autre n'en a qu'un vain titre ; & cette division va à la ruine de l'état, vu que s'il étoit de besoin de prendre les armes, on ne sauroit faire la guerre, ni entretenir la paix sans argent.

Que c'est une opinion séditieuse d'estimer, que la foi & la sainteté ne peuvent pas être acquises par étude & par raisonnement : mais qu'elles sont infuses & inspirées toujours d'une façon surnaturelle.

VI. On enseigne communément, *que la foi & la sainteté ne peuvent pas être acquises par étude & par raisonnement : mais qu'elles sont infuses & inspirées toujours d'une façon surnaturelle.* Si cela étoit vrai, je ne sais pourquoi c'est que l'on nous feroit rendre raison de notre foi ; ou pourquoi c'est que l'on ne tiendroit pas pour prophètes tous ceux qui sont vraiment chrétiens, ou pourquoi c'est que chacun ne jugeroit pas de ce qu'il a à faire, & de ce qu'il a à éviter par sa propre inspiration, plutôt que par les commandemens de ceux qui gouvernent, & par les maximes du bon sens, ou de la droite raison. Mais on retombe par ce précipice dans l'erreur de vouloir faire connoître un particulier du bien & du mal, ce que l'on ne sauroit introduire sans une ruine totale de la société civile. Cependant cette opinion est si fort étendue dans la chrétienté, que le nombre

de ceux qui ſont apoſtats de la raiſon naturelle, & qui ont renoncé au ſens commun, eſt preſqu'infini. Or, cette erreur eſt née de certains fanatiques écervelés, qui à force de lire la ſainte écriture, en ont retenu quantité de paſſages, leſquels ils enfilent dans leurs ſermons hors de propos & ſans aucune ſuite, de ſorte qu'encore que leur diſcours ne ſignifie rien, les idiots ne laiſſent pas de s'imaginer qu'il y a là dedans une éloquence divine: car il ſemble, je ne ſais comment, qu'il y a quelque choſe de divin aux paroles dont on ne voit point la raiſon, & alors celui qui parle paroît inſpiré divinement.

Que c'eſt une opinion ſéditieuſe d'eſtimer, que chaque particulier a la propriété de ſon bien, ou une ſeigneurie abſolue.

VII. Le ſeptième dogme, contraire au bien de l'état eſt, *que chaque particulier a la propriété de ſon bien, & une ſeigneurie abſolue ſur ce qui eſt de ſon domaine.* J'entends une propriété telle, que non-ſeulement elle exclut le droit de tous autres: mais auſſi celui de l'état, en ce qui regarde la choſe dont il s'agit. Cela ne peut pas être vrai: car, celui qui reconnoît un ſeigneur au-deſſus de ſoi, ne peut pas avoir un domaine abſolu, comme je l'ai prouvé au huitième chapitre, art. V. Or, eſt-il que l'état eſt ſelon l'accord paſſé, au-deſſus de tous les particuliers. Avant qu'on ſe fût rangé ſous le joug de la ſociété civile, perſonne ne jouiſſoit d'aucune propriété de droit, & toutes choſes appartenoient à tous. D'où eſt-ce donc que vous avez recouvré cette propriété, ſi ce n'eſt de l'état? Et d'où l'a eu l'état, ſi

ce n'eſt que chaque particulier lui a cédé ſon droit ? Vous lui avez donc transféré le vôtre : de ſorte que votre domaine & votre propriété eſt telle, & ne dure qu'autant qu'il plaît à la république ? Comme dans une famille les enfans n'ont en leur particulier, que ce que le père veut leur laiſſer : mais, la plupart des hommes, je dis même de ceux qui font profeſſion d'une prudence civile, raiſonnent autrement. Nous ſommes, diſent-ils, naturellement égaux : il n'y a aucune raiſon pourquoi quelqu'un m'ôte mon bien avec plus de titre, que moi à lui le ſien. Nous ſavons aſſez qu'on a beſoin quelquefois d'argent pour la défenſe publique : mais, que ceux qui l'exigent nous en faſſent voir la néceſſité, & nous le contribuerons volontiers. Ceux qui tiennent ce langage, ne ſavent pas qu'en la fondation de l'état on a fait ce qu'ils veulent que l'on faſſe de nouveau : & parlant comme s'ils vivoient au milieu d'une multitude débandée, & parmi une troupe de ſauvages, où il n'y a pas encore de ſociété civile dreſſée, ils renverſent en tant qu'en eux eſt celle qui eſt déja toute faite.

VIII. Enfin, c'eſt une erreur contraire au gouvernement politique, & ſur-tout au monarchique, que ce que les hommes ne mettent pas aſſez de différence entre le peuple & la multitude. Le peuple eſt un certain corps, & une certaine perſonne, à laquelle on peut attribuer une ſeule volonté, & une

Qu'ignorer la différence qu'il y a entre le peuple & la multitude, diſpoſe les eſprits à la ſédition.

peur que l'induſtrie de ceux qui travaillent ne ſoit interrompue par l'incurſion des ennemis : de ſorte que la plainte de ceux qui imputent leur pauvreté aux ſubventions pour les néceſſités publiques, n'eſt pas moins injuſte, que s'ils ſe plaignoient que leur ruine vient de ce qu'il leur faut payer leurs dettes. Mais la plupart ne penſent pas à cela ; & il leur arrive, comme à ceux qui ſont preſſés de cette maladie, que les médecins nomment l'incube, & qui provenant d'intempérance ou de replétion, ne laiſſe pas de faire imaginer aux malades que quelqu'un leur tient le pied ſur le ventre, & qu'il y a un grand fardeau qui les accable. Or, il eſt aſſez manifeſte de ſoi même, que ceux à qui il ſemble que toutes les ſurcharges & foules publiques tombent ſur eux, inclinent à la ſédition ; & que ceux-là ſe plaiſent aux brouilleries, qui ne trouvent pas bien leur compte en l'état préſent des affaires.

Que l'ambition diſpoſe les eſprits à la ſédition.

X. Il y a une autre maladie de l'ame qui eſt dangereuſe à l'état, & qui attaque ceux qu'un emploi conſidérable n'occupe point dans le grand loiſir dont ils jouiſſent. En effet, tous les hommes aſpirent naturellemens aux honneurs, & à ſe rendre remarquables : mais ceux-là principalement ont ce deſir, qui ne ſont pas obligés de divertir leurs ſoins à la recherche des choſes néceſſaires à la vie. Car, à faute de meilleure occupation, ils emploient une partie du tems

à discourir en compagnie des affaires publiques, & l'autre à lire en leur particulier les historiens, les orateurs, les poëtes, les politiques, & tels autres auteurs, dont la lecture est aisée & divertissante. Or, cela les remplit de grandes pensées, & il n'y en a pas un qui ne s'estime pourvu d'assez d'esprit & de savoir pour manier les plus importantes affaires de l'état. Et parce qu'ils se trompent fort souvent en cette bonne opinion d'eux-mêmes, ou que quand bien ils seroient effectivement ce qu'ils croient d'être, ils ne peuvent pas tous être avancés en charges publiques, & il faut nécessairement que plusieurs demeurent derrière. Ceux-ci donc estimant qu'on leur fait grand tort, ne souhaitent rien davantage, mûs d'envie contre ceux qui leur ont été préférés, & espèrent de se tirer par ce moyen de la presse, que de voir mal réussir les affaires: & ainsi ce n'est pas de merveille, si cette sorte de gens épie les occasions de trouble, & tient les oreilles ouvertes aux moindres bruits qui s'élèvent.

Que l'espérance du succès dispose à la sédition.

XI. Il ne faut pas que j'oublie parmi les dispositions séditieuses l'espérance de vaincre. Car, que les hommes soient autant que vous voudrez, imbus des opinions contraires à la paix & au gouvernement de la république; & que ceux qui gouvernent présentement les aient le plus maltraité du monde; toutefois s'il n'y a aucune apparence d'être les plus forts, ou si elle n'est pas assez bien établie,

il n'arrivera de leur part aucune révolte, ils dissimuleront, & aimeront mieux endurer ce mauvais état, qu'un pire. Or, pour leur faire concevoir cette espérance de demeurer victorieux, il leur faut quatre choses préalables, le nombre, les moyens, l'assurance mutuelle, & les chefs. Car, de résister au magistrat sans être en grand nombre, ce n'est pas émouvoir une sédition, mais se jeter dans le désespoir. Par les moyens, j'entends les armes, les munitions de guerre & de bouche, & tout ce sans quoi le grand nombre ne peut rien entreprendre : comme aussi tous ces moyens ne servent à rien, si dans le grand nombre on ne s'assure les uns des autres; & si l'on ne se range sous un chef auquel on veuille obéir, non par obligation qu'on y ait à cause qu'on s'est soumis à son empire, (car, en ce chapitre, j'ai supposé que cette sorte de personnes séditieuses ne savent pas si elles sont obligées au delà de ce qui leur semble bon & juste pour leur particulier intérêt) mais parce que ce chef est estimé vaillant & grand capitaine, & qu'il est poussé d'une même passion de vengeance. Si ces quatre circonstances favorisent des personnes ennuyées de l'état présent des affaires, & qui se rendent juges du droit de leurs actions, il ne leur manque plus qu'un homme turbulent, haut à la main, & factieux, qui donne le premier branle au trouble & à la sédition.

XII. Saluste nous dépeint Catilina, qui fut à mon avis, l'homme du monde le plus propre à émouvoir des séditions, comme ayant assez d'éloquence, mais peu de sagesse. Auquel endroit il sépare judicieusement la sagesse de l'éloquence, donnant cette dernière à un homme né à troubler le monde, comme une pièce fort nécessaire à ce mauvais dessein; & réservant l'autre pour ceux qui ne pensent qu'au bien de la paix. Or, il y a de deux sortes d'éloquence, l'une qui explique clairement & également les pensées & les conceptions de l'ame; & qui se tire en partie de la considération des choses mêmes, & en partie d'une connoissance exacte de la force des paroles en leur propre signification: l'autre qui émeut les affections de l'ame, (comme l'espérance, la crainte, la pitié, la colère,) & que l'on emprunte de l'usage métaphorique des paroles, qui est d'un merveilleux effet pour le mouvement des passions. La première bâtit son discours sur de vrais principes, & l'autre sur les opinions reçues, quelles qu'elles soient. Celle-là se nomme logique, & celle-ci rhétorique. L'une se propose la vérité pour sa fin, & l'autre la victoire. L'une & l'autre a son usage. La première, dans les délibérations, & la seconde, dans les exhortations. Car la logique ne doit jamais être séparée du bon sens & de la sagesse; mais la rhétorique s'en éloigne presque toujours. Au reste, que cette puissante

Que l'éloquence est la seule vertu nécessaire pour émouvoir une sédition, & qu'à cela il n'est pas besoin de quelque sagesse.

éloquence peu ſoucieuſe de la vérité & de la connoiſſance des choſes, c'eſt-à-dire, qui n'a guère d'affinité avec la ſageſſe, ſoit le vrai caractère de ceux qui excitent la populace aux remuemens, on le peut recueillir de cela même qu'ils oſent entreprendre. Car ils ne pourroient pas abreuver le peuple de cette abſurdité d'opinions contraires à la paix & à la ſociété civile, s'ils n'en étoient imbus les premiers : ce qui marque une ignorance dont un homme ſage feroit incapable. En effet, quelle ſageſſe médiocre peut-on attribuer à un homme qui ignore d'où c'eſt que les loix puiſent leur force ; quelles ſont les règles du juſte & de l'injuſte, de l'honnête & du déshonnête, du bien & du mal ; ce qui cauſe & ce qui conſerve ou qui détruit la paix parmi le genre humain ; quelle différence il y a entre le mien & le tien ; & enfin ce qu'il voudroit qu'on fit à lui même, pour le pratiquer envers les autres ? Mais, ce qu'ils peuvent mettre en furie leurs auditeurs, dont la tête étoit déja mal faite : ce qu'ils leur peuvent faire paroître le mal qu'ils endurent pire qu'il n'eſt, & en faire imaginer à ceux qui n'en ſouffrent point du tout : ce qu'ils peuvent les remplir de belles eſpérances, & leur applanir les précipices, ſans aucune apparence de raiſon, c'eſt une faculté qu'ils doivent à cette ſorte d'éloquence qui ne repréſente pas les choſes telles qu'elles ſont, & qui ne ſe propoſant que d'émouvoir des tempêtes dans

l'ame, fait sembler toutes choses à ceux qui écoutent, telles qu'elles sont dans le cerveau de celui qui parle, & qui est le premier dans l'agitation.

XIII. Plusieurs, même de ceux qui ne sont pas mal affectionnés au bien de l'état, contribuent quelquefois beaucoup à disposer les esprits des peuples aux séditions, en ce qu'ils enseignent à la jeunesse dans les écoles, qu'ils prêchent dans les chaires publiques, des doctrines conformes aux opinions que j'ai touchées. Il est vrai qu'en cela ils pèchent par ignorance, plutôt que par malice destinée. Mais, ceux qui veulent mettre en œuvre ces dispositions, buttent à cela comme au plus prompt moyen de contenter leur ambition, premièrement, de faire conspirer & d'unir en une faction tous ces esprits mal affectionnés au gouvernement; puis de se rendre les chefs du parti, ou de s'y acquérir un grand crédit. Ils forment la faction en se portant pour entremetteurs & inteprètes des conseils & des actions de chacun, & en nommant des personnes, & assignant des lieux où l'on se puisse assembler & entrer en délibération des moyens par lesquels on réformera le gouvernement de l'état selon la fantaisie ou l'intérêt des particuliers. Et afin qu'ils puissent dominer sur leurs compagnons, il faut qu'ils cabalent dans la faction, c'est-à-dire, qu'ils tiennent à part des assemblées secrettes avec quelques-uns de leurs confidens, où ils con-

Comment c'est que la sottise du vulgaire & l'éloquence des ambitieux concourent à la ruine des états.

viennent de ce qu'ils auront à propoſer en l'aſſemblée générale, de l'ordre des matières, des perſonnes qui agiront les premières, & de l'adreſſe avec laquelle on gagnera les plus puiſſans, & ceux qui ſont dans le parti en plus haute réputation parmi le vulgaire. Après quoi, lorſque leur cabale eſt aſſez forte, & qu'ils en ſont les maîtres par leur éloquence, ils excitent toute la faction à prendre les armes; & ainſi ils oppriment quelquefois la république tout-à-coup, à ſavoir lorſqu'il n'y a point de factions contraires, où ils la déchirent par des guerres civiles. Car la folie & l'éloquence concourent à la ſubverſion des états, de la même façon que les filles de Pelée, roi de Theſſalie, conſpirèrent autrefois dans la fable avec cette fameuſe Médée contre leur propre père. Ces mal-aviſées voulant faire rajeunir ce vieillard décrépit, le mirent en pièces par le conſeil de Médée, le firent bouillir dans une chaudière, & s'attendirent après cela, inutilement, de le voir revivre. Le vulgaire n'eſt pas moins fou que ces malheureuſes filles de Pelée, lorſque voulant renouveller le gouvernement de l'état, à la perſuaſion de quelqu'ambitieux, (qui ſe ſert de ſon éloquence comme Médée ſe ſervoit de ſa magie) après avoir diviſé & déchiré la république, le plus ſouvent il le conſume plutôt qu'il ne le réforme, par un embraſement inextinguible.

CHAPITRE XIII.

Des devoirs de ceux qui exercent une puissance souveraine.

SOMMAIRE.

I. Que l'on peut avoir le droit de puissance souveraine sans l'exercer. II. Que le salut du peuple est la loi suprême. III. Que les souverains doivent regarder à l'utilité commune de plusieurs, & non à celle de quelque particulier. IV. Que par le salut on entend toutes les commodités de la vie. V. Que c'est une question difficile, si les rois sont obligés de travailler au salut de l'ame de leurs sujets, selon que leur propre conscience le leur enseigne. VI. En quoi consiste le salut du peuple. VII. Que les espions sont nécessaires pour le salut du peuple. VIII. Qu'il est nécessaire aussi pour la défense du peuple d'avoir en tems de paix des soldats, des armes, de l'argent & des forteresses. IX. Qu'il est important à la conservation de la paix de faire bien instruire les sujets en la politique. X. Que c'est une chose utile à la conservation de la paix publique, de faire porter les charges également à tous les sujets. XI. Qu'il dépend de l'équité naturelle, que les taxes soient mises à raison de la dépense que l'on fait, & non pas du bien que l'on possède. XII. Qu'il est im-

portant pour entretenir la paix de tenir bas les ambitieux. XIII. Et de dissiper les factions. XIV. Que pour enrichir les sujets il importe de faire des loix qui favorisent le luxe des artisans, & qui modèrent la superfluité des dépenses. XV. Qu'il ne faut pas prescrire plus de loix que n'en demande le bien des sujets & de l'état. XVI. Que les peines ne doivent pas être infligées au-delà de ce que les loix les ont établies. XVII. Qu'il faut rendre justice aux sujets contre des juges corrompus.

Que l'on peut avoir le droit de puissance souveraine sans l'exercer.

I. Les discours précédens font voir quels sont les devoirs des sujets en chaque sorte de gouvernement, & quelle puissance les souverains ont sur eux : mais ils ne disent pas quels sont les devoirs de ceux qui gouvernent, ni comment ces derniers se doivent comporter envers leurs sujets. Sur quoi il faut distinguer entre le droit, & l'exercice de la souveraineté; car ces deux choses peuvent être séparées, comme, par exemple, lorsque celui qui a le droit de juger des différens, & de se trouver aux délibérations, ne veut pourtant pas assister au jugement des procès, ni entrer en toutes les consultes. Ainsi, il arrive souvent que les rois se trouvent incapables du maniement des affaires par l'incommodité de l'âge, ou qu'ils en donnent la conduite à d'autres, (quoiqu'elle ne soit pas trop pesante pour eux) parce qu'ils estiment qu'elles seront

mieux entre leurs mains, & que se contentant du choix de quelques ministres & conseillers fidèles, ils exercent par eux la puissance souveraine. Et en cette conjoncture, où le droit & l'exercice sont choses séparées, le gouvernement des états a bien du rapport à celui du monde, où Dieu, le premier moteur, laisse agir ordinairement les causes secondes, & ne change point l'ordre des effets de la nature. Mais, lorsque celui qui a le droit de régner, veut assister en personne à tous les jugemens, à toutes les consultes, & à toutes les actions publiques; l'administration des affaires est telle, que si Dieu vouloit, contre l'ordre de nature, s'appliquer immédiatement à toute sorte de matière. Je traiterai donc sommairement en ce chapitre des devoirs de ceux qui administrent d'eux-mêmes le droit qu'ils ont d'une puissance souveraine, ou qui empruntent ce droit du souverain dont ils sont les ministres. Car ceci n'est pas mon dessein, de descendre aux particularités qui se rencontrent dans les gouvernemens de divers princes, dont les droits peuvent être différens: & il faut laisser cela aux politiques pratiques, qui enseignent la conduite particulière de chaque sorte de république.

II. Or, tous les devoirs de ceux qui gouvernent, sont compris dans cette seule maxime, *que le salut du peuple doit être la loi suprême*: car encore que ceux qui exercent la souveraine puissance parmi les hommes, ne

Que le salut du peuple est la loi suprême.

puissent pas être soumis aux loix, qui sont, à parler proprement, la volonté de plusieurs personnes; parce que c'est une chose contradictoire que d'être souverain, & néanmoins soumis à autrui; c'est pourtant de leur devoir d'écouter la droite raison, & d'obéir toujours le plus qu'ils peuvent à la loi de nature, que je ne sépare point de la morale & de la divine. Et d'autant que les états ont été établis pour le bien de la paix, & qu'on recherche la paix pour y trouver la conservation de la vie en tous ses avantages, le prince qui se serviroit de son autorité à autre fin que pour le salut de son peuple, contreviendroit aux maximes de la tranquillité publique, c'est-à-dire, à la loi de nature fondamentale. Or, comme cette considération du salut du peuple, ou du bien public, leur dicte la loi par laquelle les princes connoissent leur devoir; aussi elle leur enseigne un art en la pratique duquel ils trouvent les premiers leur compte: car la puissance des sujets est celle de l'état, & par conséquent de celui qui gouverne.

Que les souverains doivent regarder à l'utilité commune de plusieurs, & non à celle de quelque particulier.

III. Sous ce nom de peuple, en cette maxime dont je viens de traiter, je n'entends point une certaine personne civile, à savoir l'état qui gouverne, mais la multitude qui est régie. Car l'institution de la république n'est pas tant pour elle-même, que pour le bien de ses sujets. Et toutefois, il ne faut pas avoir égard à l'avantage de quelque par-

ticulier : car le souverain, en tant que tel, ne pourvoit point autrement au salut du peuple que par les loix qui sont générales ; de sorte qu'il s'acquitte de son devoir, toutes fois & quantes qu'il fait tout son possible par ses utiles & salutaires constitutions, à ce que plusieurs jouissent d'une entière & longue prospérité, & qu'il n'arrive du mal à personne, que par sa propre faute, ou par quelqu'accident imprévu. Au reste, il est quelquefois expédient au salut de plusieurs, qu'il arrive du mal au méchans.

IV. Mais, par ce terme de salut, il ne faut pas entendre la simple conservation de la vie telle quelle, mais d'une vie autant qu'il se peut heureuse. Car les hommes ne se sont assemblés de leur bon gré en des sociétés civiles d'établissement politique, qu'afin d'y pouvoir vivre le plus agréablement que le permet notre condition humaine. Si bien que ceux qui gouvernent en cette sorte de société, pécheroient contre la loi de nature, (car ils trahiroient la confiance qu'ont eu en eux ceux qui leur ont commis l'administration de la souveraine puissance) s'ils ne tâchoient, autant que les loix le leur permettent, de donner ordre à ce que leurs sujets jouissent abondamment de tous les biens que les nécessités de la vie exigent, ou même qui ne servent qu'à la rendre plus agréable. Et quant aux princes qui ont conquis leurs royaumes à la pointe de leurs épées, ils doivent tous desirer que

Que par le salut on entend toutes les commodités de la vie.

leurs sujets soient capables de les servir, tant des forces de leur corps, que de celles de leur esprit; de sorte qu'ils feroient contre leur propre dessein, & s'éloigneroient de leur but, s'ils ne tâchoient de leur procurer, non-seulement ce qui leur est nécessaire pour vivre, mais ce dont ils ont besoin pour se fortifier & redresser leur courage.

Que c'est une question difficile, si les rois sont obligés de travailler au salut de l'ame, de leurs sujets, selon que leur propre conscience le leur enseigne.

V. Or, tous les princes croient qu'il importe grandement, sur-tout au salut éternel, quelles opinions on a de la divinité, & quel culte on lui rend. Ce qui étant supposé, on peut mettre en question, si les souverains, soit un seul, ou plusieurs qui gouvernent l'état, ne péchent point contre la loi de nature, s'ils ne font proposer & enseigner à leurs sujets la doctrine & le culte qu'ils estiment nécessaires au salut éternel, & s'ils n'empêchent l'exercice des religions contraires? Il est certain qu'en cela ils trahissent leur propre conscience, & qu'ils veulent en tant qu'en eux est par cette connivence la mort éternelle de leurs vassaux. Car, si leur volonté n'y condescendoit pas, je ne vois point de raison pourquoi ils permettroient (vu qu'étant souverains on ne peut les contraindre) qu'on enseignât, & qu'on fit des choses dont ils estiment qu'une damnation éternelle se doit ensuivre. Mais, je ne veux pas me mêler de soudre cette difficulté.

En quoi consiste le salut du peuple.

VI. Les commodités des sujets qui ne regardent que la vie présente, peuvent être

réduites ſous quatre genres. 1. Qu'ils ſoient protégés contre les ennemis de dehors. 2. Que la paix ſoit entretenue au dedans. 3. Qu'ils s'enrichiſſent autant que le permet la ſûreté publique. 4. Qu'ils jouiſſent d'une innocente liberté. Car ceux qui gouvernent l'état, ne peuvent point contribuer davantage à la félicité publique, que d'éloigner les troubles des guerres civiles ou étrangères, afin que chacun puiſſe jouir en repos des biens qu'il s'eſt acquis par ſon induſtrie.

Que les eſpions ſont néceſſaires pour le ſalut du peuple.

VII. Deux choſes ſont néceſſaires à la défenſe du peuple; d'être averti, & de ſe prémunir. Car l'état des républiques entr'elles, eſt celui de nature, c'eſt-à-dire, un état de guerre & d'hoſtilités: & ſi elles ceſſent quelquefois de combattre, ce n'eſt que pour reprendre haleine, & cet intervalle n'eſt pas une véritable paix: car, cependant les ennemis ſe regardent l'un l'autre avec fierté, obſervent leurs viſages & leurs actions, & ne mettent pas tant leur aſſurance ſur les traités, que ſur la foibleſſe & ſur les deſſeins de leur partie. Ce qui ſe pratique fort juſtement par le droit de nature, comme je l'ai fait voir au deuxième chap. art. X, d'autant que les pactes ſont invalides en l'état de nature, toutes fois & quantes qu'il y a ſujet à une juſte crainte. Il eſt donc néceſſaire à la défenſe de la république, en premier lieu, qu'il y ait des perſonnes qui tâchent de découvrir tous les conſeils & toutes les entrepriſes qui peuvent nuire

à l'état : car, les espions ne sont pas moins importans aux souverains, que les rayons de lumière à l'ame humaine pour le discernement des objets visibles : de sorte que nous pouvons dire de cette vue politique, bien mieux que de la naturelle, que les espèces intentionnelles des objets extérieurs sont portées à l'ame (c'est-à-dire, aux premiers ministres de la puissance souveraine) par l'air, d'une façon imperceptible : & qu'ainsi les espions ne sont pas moins nécessaires au bien public, que les rayons de la lumière à la conservation des hommes. Je pourrois les comparer aussi aux toiles d'araignées, dont les filets deliés, tendus ça & là, avertissent ce petit animal des mouvemens du dehors, pendant qu'il demeure couché dans sa petite caverne : car, je dirois, que ceux qui gouvernent les affaires publiques, ne seroient pas moins ignorans de ce qu'il faudroit faire pour la défense de leurs sujets, sans le secours des espions, que ces mêmes araignées ignoreroient le tems auquel elles doivent accourir, si leurs filets ne les avertissoient de se mettre en campagne.

Qu'il est nécessaire aussi pour la défense du peuple d'avoir en tems de paix des soldats, des armées, de l'argent, & des forteresses.

VIII. Il est requis en suite à la défense du peuple, qu'il se prémunisse. Or c'est se prémunir que de faire provision de soldats, d'armes, de vaisseaux, de forteresses & d'argent, avant que le tems presse, & que le péril soit éminent. Car, il est trop tard, si même il n'est impossible, de lever des soldats, & d'apprêter des armes, après que l'on a reçu

reçu quelque défaite. Pareillement de ne tracer des fortifications, & de ne mettre des garnisons aux places frontières, qu'après une invasion de l'ennemi; c'est faire comme ces paysans, dont parle Démosthène, qui, ignorant de l'escrime, ne portent le bouclier qu'aux endroits, où quelque blessure les avertit qu'il eût fallut le mettre Et ceux qui estiment qu'on est assez à temps d'imposer des deniers pour l'entretien des soldats, & pour les autres dépenses de la guerre, lorsque le danger commence de paroître, ne considérant pas bien la difficulté qu'il y a de tirer tout-à coup de si grandes sommes d'argent de la bourse des avares : car ce qu'on a mis une fois en ligne de compte, & ce dont on a fait état comme de son bien propre, est une chose à laquelle on n'ose plus toucher; & la plupart croient qu'on leur fait une injuste violence, quand on les oblige d'en contribuer une petite partie pour l'usage du public. Ce qui vient des Foraines & des autres fermes dans les coffres de l'épargne, ne peut pas fournir en une nécessité pressante tout le fonds qu'ils faut pour une prompte défense de l'état : de sorte qu'il faut avoir en temps de paix fait une bonne provision de finances. Puis donc qu'il importe si fort au bien des peuples de découvrir les desseins des ennemis, de tenir des armes & des places en bon état, d'avoir de l'argent tout prêt; & que les princes sont obligés, par la loi de nature, de faire tous leurs efforts

à procurer le bien de leurs ſujets, il s'enſuit que non-ſeulement il leur eſt permis d'envoyer des eſpions, d'entretenir des ſoldats, de réparer des places, & d'exiger les hommes néceſſaires à toutes ces dépenſes, mais qu'il ne leur eſt pas licite de négliger ces choſes. A quoi on peut ajouter, qu'il leur eſt auſſi permis d'employer tous les moyens d'adreſſe ou de force pour diminuer la puiſſance des étrangers qui leur eſt ſuſpecte. Car ceux qui gouvernent ſont obligés d'empêcher, de tout leur poſſible, que les maux qu'ils craignent n'arrivent à l'état.

Qu'il eſt important à la conſervation de la paix de faire bien inſtruire les ſujets en la politique.

IX. Or pour l'entretien de la paix au dedans de l'état pluſieurs choſes ſont requiſes, comme il y en a pluſieurs qui concourent (ainſi que je l'ai fait voir au chapitre précédent) à la troubler. J'ai montré en cet endroit-là, qu'il y a des choſes qui diſpoſent les eſprits à la ſédition, & qu'il y en a d'autres qui les émeuvent & les excitent, c'eſt-à-dire, qui mettent ces diſpoſitions en œuvre. Et entre celles qui diſpoſent les eſprits, j'ai donné le premier rang à certaines mauvaiſes doctrines. C'eſt donc du devoir des ſouverains de les arracher des eſprits, & d'y jetter de meilleures ſemences. Or doutant que les opinions ne s'inſinuent pas dans l'ame par l'autorité de celui qui commande, mais par l'adreſſe de celui qui les enſeigne; & qu'elles n'ont pas beſoin de menaces pour être perſuadées, mais de raiſons claires & fortes; il faut établir des

loix qui aillent au-devant de ce mal, & qui attaquent les erreurs mêmes, plutôt que ceux qui les embrassent. Mais ces erreurs que j'ai dit au chapitre précédent, incompatibles avec le repos de l'état, se glissent dans les esprits du vulgaire, en partie par l'éloquence des prédicateurs qui les sèment du haut de leurs chaires, en partie par les entretiens ordinaires des personnes qui ont eu le moyen de s'adonner aux études, & qui en ont été abreuvés dès leur jeunesse, par leurs maîtres dans les académies publiques. C'est pourquoi si quelqu'un vouloit à son tour introduire de plus saines doctrines dans l'état, il devroit commencer par la réformation des académies. Ce seroit-là qu'il faudroit jeter les vrais fondemens de la politique sur des démonstrations infaillibles, & dont la jeunesse étant une fois imbue, elle pourroit ensuite instruire le vulgaire en public & en particulier. Ce qu'aussi elle feroit d'autant plus volontiers & avec plus de vigueur, qu'elle seroit plus assurée de la vérité de ce qu'elle dit, & de la solidité de ce qu'elle enseigne. Car, puisque la coutume fait recevoir certaines propositions, dont on nous a battu les oreilles dès notre enfance, quoiqu'elles soient fausses, & aussi peu intelligibles que si l'on en avoit tiré les paroles au hasard, les rangeant en l'ordre qu'elles sortiroient de l'urne; combien plus de force auroit cette même coutume de persuader aux hommes des doctrines véritables, conformes à la raison

& à la nature des choses? J'estime donc que c'est du devoir des souverains de faire dresser de vrais élemens de la doctrine civile, & de commander qu'on les enseigne en toutes les académies de l'état.

Que c'est une chose utile à la conservation de la paix publique, de faire porter les charges également à tous les sujets.

X. J'ai fait voir qu'en second lieu la fâcherie qu'on a de se voir pauvre dispose merveilleusement les esprits à la sédition : or, bien que la pauvreté vienne souventefois du luxe & de la paresse des particuliers, on l'impute pourtant à ceux qui gouvernent l'état, comme si l'on étoit épuisé par leurs impositions. A la vérité, il peut arriver quelquefois que cette plainte n'est pas tout-à-fait injuste, à savoir quand les charges publiques ne sont pas portées également par le peuple : car le fardeau qui seroit léger, si tous ensemble le soutenoient, devient pesant & insupportable à ceux qui le supportent, lorsque plusieurs s'en soustroient. Et d'ordinaire ce n'est pas tant de sa pesanteur dont on se fâche, que de l'inégalité de la peine. Car on dispute fort ambitieusement de cette dispence, & ceux qui en jouissent sont enviés des autres, qui se tiennent beaucoup moins heureux. Afin donc d'ôter ce sujet de plainte, il importeroit à la tranquillité publique, & par conséquent il seroit du devoir des magistrats, de faire supporter également les charges publiques. D'ailleurs, vu que ce que les sujets contribuent pour le public n'est autre chose que le prix dont ils achètent la paix, il seroit raisonnable, que ceux qui par-

ticipent également au bien de la paix contribuassent également de leurs moyens ou de leur travail pour le bien de la république. C'est une loi de nature (suivant l'art. XV du chapitre III.) que chacun se montre équitable à tous en distribuant la justice aux autres; de sorte que cette même loi oblige les souverains, de départir également sur leurs sujets les taxes & les impositions qu'il faut accorder aux nécessités publiques.

XI. Or, j'entends ici par cette égalité, non qu'une égale somme d'argent soit exigée de chacun, mais que le fardeau soit supporté également, je veux dire, qu'il y ait de la proportion entre les charges que l'on paye, & les bénéfices que l'on retire. Car, encore que tous jouissent également de la paix, ils n'en ont pas tous un égal avantage; vu l'inégalité des biens & des revenus que chacun possède; outre que les uns dépensent plus que les autres. Sur quoi il se peut former cette question, si les particuliers doivent contribuer au public à raison de leur gain, ou à raison de leur dépense, c'est à dire, si les taxes doivent être faites en sorte que chacun paye selon ses facultés: ou si chacun doit être taxé à proportion de sa dépense. Mais, si nous considérons que là où les taxes sont faites à proportion des facultés, ceux qui ont gagné également ne jouissent pas d'un égal revenu; parce que l'un peut conserver avec épargne, ce que l'autre dissipe bientôt par ses débau-

Qu'il dépend de l'équité naturelle que les taxes soient mises à raison de la dépense que l'on fait, & non pas du bien que l'on possède.

ches; & qu'ainsi, quoiqu'ils jouissent en commun du bénéfice de la paix, ils ne supportent point toutefois également les charges publiques. D'autre côté, si nous regardons que là où les moyens sont taxés, chacun en dépensant son bien paye imperceptiblement en cette prodigalité ce qu'il doit à l'état, même pour ce qu'il n'a pas, & dont il étoit redevable au public; il n'y aura plus de doute que la première façon de mettre des impositions est contre l'équité, & par conséquent contre le devoir des souverains; mais que la dernière est fort raisonnable & s'accorde fort bien avec leur devoir.

Qu'il est important pour entretenir la paix de tenir bas les ambitieux.

XII. En troisième lieu, j'ai dit que l'ambition étoit une maladie de l'ame très-nuisible à la tranquillité publique. Car, il y en a qui s'estimant plus sages que les autres, & plus propres au maniement des affaires que ceux qui sont en charge dans l'état, comme ils ne peuvent pas faire voir par de bons services, combien leur vertu seroit utile au public, ils tâchent, en nuisant, de se rendre considérables. Or, d'autant que l'ambition & le desir des honneurs ne peut pas être arraché de l'esprit des hommes, ceux qui gouvernent la république ne doivent pas travailler à cela. Mais, ils peuvent par une invariable application des peines & des récompenses, faire en sorte que les hommes sachent, que le blâme du gouvernement n'est pas le chemin aux honneurs, & qu'on n'y monte pas

par des factions, ou par quelque petite réputation qu'on sème parmi le peuple, mais par des moyens tout contraires. Ceux-là sont vraiment gens de bien qui gardent les ordonnances de leurs ancêtres, qui obéissent aux loix & à l'équité. Si donc nous voyions ceux-ci avancés aux honneurs par les souverains, & que par une judicieuse & constante pratique les factieux demeurassent dans le mépris, ou chargé de quelque punition exemplaire, il y auroit plus de presse, & on trouveroit plus de gloire à obéir qu'à nuire. Il est vrai que quelquefois il arrive qu'il faut flatter un sujet insolent à cause de sa puissance, de même qu'un cheval indompté : mais comme un bon écuyer ne le caresse que pour le monter, & en fait bien chevir dès qu'il est dans la selle; aussi le souverain n'use de soumission envers un sujet, que lorsqu'il appréhende qu'il ne le désarçonne. Mais, je parle ici de ceux dont la puissance est entière & absolue, & je dis que leur devoir est de bien entretenir leurs sujets qui se tiennent dans l'obéissance, & de mettre les séditieux sous le joug le plus qu'il leur est possible; car, sans cela, il n'y a pas moyen de maintenir l'autorité publique, ni de conserver le repos des citoyens.

XIII. Mais, si c'est du devoir des souverains de tenir en bride les factieux, ce l'est encore davantage de dissiper les factions. Je nomme faction une troupe de mutins, qui s'est liguée par certaines conventions, ou unie

Et de dissiper les factions.

ſous la puiſſance de quelque particulier, ſans l'aveu & l'autorité de celui, ou de ceux qui gouvernent la république. De ſorte que la faction eſt comme un nouvel état qui ſe forme dans le premier : car tout de même que la première union des hommes les a tirés de l'état de nature pour les ranger ſous le gouvernement d'une police, la faction les ſouſtrait à celle-ci par une nouvelle union des ſujets entièrement irrégulière. Selon cette définition, une multitude de ſujets, qui ſe ſont obligé d'obéir abſolument à quelque prince étranger, ou à quelque particulier, ou qui ont fait ligue défenſive contre tous autres, ſans en excepter leurs ſouverains, mérite d'être nommée une faction. Même un trop grand crédit parmi le peuple, ſi la réputation d'une perſonne eſt telle qu'on en peut au beſoin dreſſer une armée, & qu'il faille que le public prenne de ce particulier des ôtages ou quelqu'autre aſſurance, enferme une eſpèce de faction dans l'état. Il faut dire le ſemblable des richeſſes ſi elles ſont immodérées, parce que toutes choſes leur obéiſſent. S'il eſt donc vrai (comme il n'en faut pas douter) que l'état naturel des diverſes ſociétés civiles entr'elles eſt un état de guerre, les princes qui laiſſent naître ou croître une faction dans leurs royaumes, font le même que s'ils y recevoient les ennemis. Ce qui eſt contre le bien des ſujets, & par conſéquent contre les loix de nature.

XIV. Deux chofes font néceffaires à enrichir les particuliers, le travail & l'épargne; à quoi contribue auffi ce qui provient naturellement de l'eau & de la terre. Il fe peut ajouter un quatrième revenu, à favoir de la guerre, ou quelques-uns font leurs affaires parmi une infinité d'autres qui s'y ruinent : mais, on ne doit faire fonds que des deux premiers moyens. Car, une ville bâtie au milieu de la mer, dans une ifle qui n'eft pas plus grande que l'enceinte des maifons, où il n'y a ni pêche ni labourage, pour s'enrichir du feul trafic & de la manufacture. Il eft vrai que fi elle avoit un grand territoire, les habitans en deviendroient plus riches, ou n'en vaudroient pas moins, quoiqu'ils y fuffent en plus grand nombre. Le quatrième moyen, qui eft celui des armes, a bien été autrefois mis entre les arts lucratifs, mais fous le titre de brigandage, & de piraterie; & il n'a été ni injufte ni déshonnête, tandis que le genre humain a demeuré difperfé en familles, avant que la fociété civile fût établie : car, qu'eft autre chofe le brigandage, que la guerre d'une petite troupe? Auffi dans les armées, quand des parties fortent pour aller au pillage, on dit en termes de milice, qu'elles vont à la petite guerre. Et de grandes villes, comme celles de Rome & d'Athènes, ont tellement accru le domaine de leur république par le butin de leurs armées, par les contributions, & par les conquêtes, que non-feulement elles n'ont

Que pour enrichir les fujets il importe de faire des loix qui favorifent le gain des artifans, & moderent la fuperfluité des dépenfes.

pas eu besoin d'exiger aucune taille des citoyens, mais qu'elles leur ont distribué de grosses sommes d'argent par tête, & assigné des terres en partage. Toutefois, il ne faut point mettre cette sorte d'accroissement de richesses en ligne de compte. Car, l'art militaire, en ce qui concerne le gain qu'on y fait, est comme un jeu de hasard, où quantité de personnes se ruinent, & fort peu en profitent. N'y ayant donc proprement que ces trois moyens, le revenu de la terre & de l'eau, le travail, & l'épargne, qui servent à enrichir les particuliers, les souverains ne doivent s'amuser qu'au règlement de ceux-ci. Au premier seront utiles les loix, qui favorisent les arts par lesquels on méliore le revenu des terres, des étangs, des mers & des rivières, tels que sont la pêche & l'agriculture. Au deuxième, servent toutes les loix qui empêchent la fainéantise, & qui excitent l'industrie des hommes, ou qui relèvent & mettent en honneur l'art de naviguer (par lequel les commodités de tout le monde sont apportées en une ville, sans qu'elles coûtent presque que la peine de les aller querir) les mécaniques (sous lesquelles je comprends toutes les diverses industries des artisans) & les sciences mathématiques, qui sont la source & des arts mécaniques & de la navigation. Au troisième moyen serviront les loix qui restreignent les dépenses excessives de la bouche & des vêtemens, & en général de toutes les choses qui se consument

par l'uſage. Or, comme de telles loix mènent aux fins ſuſdites, c'eſt auſſi du devoir des ſouverains de les établir.

Qu'il ne faut pas preſcrire plus de loix que n'en demande le bien des ſujets & de l'état.

XV. La liberté des ſujets ne conſiſte pas en ce qu'ils ſoient exempts des loix de l'état, ou que les ſouverains ne puiſſent pas établir telles loix que bon leur ſemble. Mais, parce que tous les mouvemens & toutes les actions des particuliers, ne peuvent jamais être tellement réglées, ni leur variété ſi limitée, qu'il n'en demeure preſqu'une infinité, qui ne ſont ni commandées, ni défendues, & que les loix laiſſent au franc arbitre des hommes. Chacun eſt libre à leur égard, & la liberté de laquelle on jouit de ce côté là, eſt cette partie du droit de nature, à laquelle les loix n'ont pas encore touché, & dont il nous reſte l'uſage. Sur quoi il m'eſt venu ſouvent en la penſée, que comme l'eau qui croupit dans les bords d'un étang ſe corrompt; ou ſi d'autre côté elle n'eſt retenue, elle ſe répand, & coule par tout autant d'ouvertures qu'elle rencontre. Ainſi les ſujets d'un état, s'ils ne ſe mancipoient jamais à des choſes contraires aux loix, ils s'engourdiroient; & s'ils les choquoient en toutes leurs actions, ils paſſeroient à une trop grande licence: mais tant plus de choſes il y a que les loix laiſſent indéterminées, d'autant plus étendue eſt la liberté dont ils jouiſſent. L'une & l'autre de ces extrêmités eſt vicieuſe: car les loix n'ont pas été inventées pour empêcher toutes les actions des hommes; mais afin de

les conduire, de même que la nature n'a pas donné des bords aux rivières pour en arrêter; mais pour en diriger la course. La mesure de cette liberté doit être prise sur le bien des sujets, & sur l'intérêt de l'état. C'est pourquoi j'estime que c'est une chose particulièrement contraire au devoir des souverains, & de tous ceux qui ont droit de donner des loix, d'en établir plus qu'il n'en est absolument de besoin pour l'intérêt des particuliers, & pour celui de la république. Car les hommes ayant accoutumé de délibérer de ce qu'ils doivent faire, ou ne pas faire, plutôt en consultant leur raison naturelle, que par la science des loix; lorsque celles-ci sont en trop grand nombre pour se bien souvenir de toutes, & que quelques-unes défendent ce à quoi la raison ne touche point directement; il faut de nécessité qu'ils tombent insiemment, & sans aucune mauvaise intention, dans les loix, comme dans des piéges qui ont été dressés à cette innocente liberté, que les souverains doivent conserver à leurs sujets suivant les règles de la nature.

Que les peines ne doivent pas être infligées au-delà de ce que les loix les ont établies.

XVI. C'est une des grandes parties de la liberté innocente de la société civile, & un point nécessaire à chaque citoyen pour bien & heureusement vivre, qu'il n'y ait aucunes peines à craindre, si ce n'est celles que l'on peut prévoir & attendre. Ce qui s'observe lorsque les loix n'en imposent aucunes, ou quand on n'en exige pas de plus grandes que

celles qui ont été une fois établies. Lorsqu'elles ne sont pas définies par les loix, celui qui les transgresse le premier doit attendre une peine indéfinie, ou arbitraire, & le prévenu est tourmenté d'une crainte indéterminée de même que son supplice. Or, la loi de nature commande à ceux qui ne sont pas soumis aux loix civiles (suivant ce que j'ai dit au chap. III, art. II), & par conséquent aux souverains, de ne pas regarder en la punition des crimes le mal passé, mais le bien à venir; de sorte que les peines arbitraires, qui ne se mesurent pas à l'utilité publique, sont injustes. Mais lorsque les peines sont définies, soit par une loi formelle, qui dise en termes exprès, *que celui qui agira ainsi sera puni de cette sorte*; ou par la pratique, qui sans loi prescrite, a permis au commencemen l'infliction d'une peine arbitraire : mais, qui après le supplice du premier coupable, est devenue déterminée : (car l'équité naturelle ordonne, que ceux qui faillent également soienr également punis;) en cette rencontre, dis-je, c'est une chose contraire à la loi de nature, que d'exiger un supplice plus rude que la loi ne l'a défini. Car la fin de la punition n'est pas de contraindre la volonté de l'homme, mais de la corriger, & de la rendre telle que la desire celui qui a imposé la peine. Et la délibération n'est autre chose que l'action de mettre, comme dans une balance, les avantages & les inconvéniens de ce que nous vou-

lons entreprendre, après quoi celui des bassins l'emporte nécessairement où le poids des raisons le fait incliner. Si donc le législateur ordonne à un certain crime quelque supplice, dont la crainte ne soit pas capable d'empêcher l'envie qu'on a de le commettre, il faut lui imputer, & rejetter sur le souverain l'excès du desir qui prévaut pardessus la crainte de la peine : & ainsi, s'il prend une plus griève punition de l'offense, qu'il ne l'a ordonnée par ses loix, il punit en autrui sa propre faute.

Qu'il faut rendre justice aux sujets contre des juges corrompus.

XVII. C'est aussi une des chose qui regarde l'innocente & nécessaire liberté des sujets de laquelle nous parlons, que chacun puisse jouir, sans aucune appréhension, des droits que les loix lui accordent. Car, ce seroit en vain qu'elles distingueroient le mien & le tien, si elles le laissoient de rechef confondre par des faux jugemens, par des larcins, & par des brigandages. Or, tout cela peut arriver là où les juges sont corruptibles. Car, la crainte qui détourne les hommes de mal faire, ne vient pas de ce qu'il y a des peines établies : mais de ce qu'on les exige, & qu'on les fait sentir aux coupables. En effet, comme l'on juge de l'avenir par le passé, l'on n'attend guères ce que l'on voit arriver rarement. Si donc les juges subornés par des présens, gagné par faveur, ou touché de pitié, se laissent corrompre, & relâchent des peines que les loix ordonnent, donnant par ce moyen espérance

aux méchans de demeurer impunis; les gens de bien seront continuellement exposés aux voleurs, aux assassins, & aux imposteurs; on ne pourra plus avoir de commerce, on n'osera se remuer, la société civile sera dissoute; & chacun reprendra l'ancien droit de se protéger comme bon lui semble. De sorte que la loi de nature commande aux souverains, non-seulement d'administrer eux-mêmes la justice: mais aussi d'y obliger, sous de griéves punitions les juges subalternes; & ainsi d'ouvrir les oreilles aux plaintes des particuliers, & d'établir des grands jours, lorsqu'il en est de besoin, c'est-à-dire, d'envoyer des commissaires ou des intendans, qui prennent connoissance des déportemens des juges ordinaires.

CHAPITRE XIV.

Des loix, & des offenses.

SOMMAIRE.

I. Quelle différence il y a entre la loi & le conseil. II. Comment elle diffère du pacte. III. Et comment elle diffère du droit. IV. Division des loix en divines & humaines, & des divines en naturelles & positives; & des naturelles en celles de

chaque homme particulier & celles des nations. V. Division des loix humaines, c'est-à-dire, civiles, en sacrées & séculières. VI. Autre division des loix civiles en distributives & vindicatives. VII. Que la distributive & la vindicative ne sont pas deux espèces de loix différentes ; mais deux diverses parties. VIII. Qu'à toute loi il faut sous-entendre une peine apposée. IX. Que les commandemens du Décalogue, touchant l'honneur dû aux parens, le meurtre, l'adultère, le larcin, & le faux témoignage, sont des loix civiles. X. Qu'il est impossible de rien ordonner par la loi civile de contraire à la loi de nature. XI. Qu'il est essentiel à la loi qu'elle & le législateur soient connus. XII. Comment on connoît le législateur. XIII. Que pour connoître la loi, la promulgation & l'interprétation sont nécessaires. XIV. Division de la loi civile, en écrite, & non écrite. XV. Que les loix naturelles ne sont pas des loix écrites ; & que, ni les réponses des jurisconsultes, ni la coutume, ne sont pas d'elles-mêmes des loix, mais par le consentement du souverain. XVI. Qu'est-ce que signifie le mot de péché, en sa plus longue signification. XVII. Définition du péché. XVIII Différence entre le péché d'infirmité & de malice. XIX. Sous quel genre de péché est réduit l'athéisme. XX. Qu'est-ce que crime de lèze-majesté. XXI. Que par crime de lèze-majesté on enfreint les loix de nature, & non pas les loix civiles. XXII. C'est pourquoi il est punissable par le droit de la guerre, & non pas par le droit de

de la souveraineté. XXIII. Que la distinction de l'obéissance en active & passive, est mauvaise.

Quelle différence il y a entre la loi & le conseil.

I. LA loi est confondue quelquefois par ceux qui épluchent moins scrupuleusement la signification des mots avec le conseil, & quelquefois aussi avec le pacte, & avec le droit. Ceux-là confondent la loi avec le conseil, qui estiment que c'est le devoir d'un monarque, non seulement d'écouter ses conseillers, mais de leur obéir; comme si c'étoit une chose inutile de prendre conseil, si on ne le suit. Mais la distinction entre le conseil & la loi doit être prise de la différence qu'il y a entre un conseil, & un commandement. Or, le conseil est une espèce d'ordonnance à laquelle toute la raison pourquoi nous obéissons se tire de la chose même qui est ordonnée. Là où le commandement est une ordonnance à laquelle toute la raison d'obéir se tire de la volonté de celui qui commande. Car, à parler proprement, on ne dit point, je le veux & je l'ordonne ainsi, si on n'ajoute en suite, tel est notre plaisir. Puis donc que l'on n'obéit pas aux loix à cause de la chose même qui y est commandée, mais en considération de la volonté du législateur, la loi n'est pas un conseil, mais un édit ou une ordonnance; & je la définis de cette sorte. *La loi est une ordonnance de cette personne (soit d'un seul homme qui gouverne, ou d'une cour) dont le commandement tient lieu de raison suffisante pour y*

obéir. Ainsi les commandemens de Dieu sont ses loix à l'égard des hommes : ceux de l'état à l'égard des sujets ; & en général tout ce que les plus forts ordonnent à ceux qui étant les plus foibles ne peuvent point résister, prend à leur égard la forme de loi. D'où je conclus que la loi & le conseil sont différentes en diverses façons. Car celle-là appartient à celui qui a puissance sur ceux auxquels elle est donnée ; & ce dernier est d'une personne qui n'a aucune autorité sur celui lequel il conseille. On est obligé de faire par devoir ce que la loi commande ; mais on a son franc-arbitre en ce que le conseil ordonne. Celui-ci tend à la fin, & se propose d'avancer les desseins de ceux auxquels on le donne : mais la loi ne vise qu'au but de celui qui commande. On ne se mêle de conseiller que ceux qui desirent d'entendre quelques avis ; mais souvent on impose des loix à ceux qui sont bien marris de les recevoir. Enfin, nous pouvons remercier, & démettre de leur charge ceux qui nous conseillent, lorsque bon nous semble : mais le droit de faire des loix n'est pas ôté au légistateur au gré de ceux qui les reçoivent.

Comment elle diffère du pacte.

II. Ceux-là confondent la loi avec le pacte, qui estiment que les loix ne sont autre chose, que des conclusions reçues, ou des façons de vivre déterminées par le commun consentement des hommes. Aristote est de ceux-là quand il définit la loi de cette sorte. *La loi est une conclusion prise & arrêtée du commun*

consentement de tout le public, enseignant de quelle façon il se faut comporter en chaque occurrence. Mais cette définition ne regarde pas tant la loi en général, comme la loi civile en particulier. Car, il est bien manifeste que les loix divines, ni les naturelles ne sont pas venues du consentement des hommes : vu que si cela étoit, elles pourroient être abrogées par ce même consentement; & toutefois elles sont immuables. Je passe plus ávant, & je dis que cette définition d'Aristote, n'est pas une bonne définition de la loi civile : car en cet endroit-là, par le public ou l'état, on entend une personne civile, qui n'a qu'une seule volonté, ou une multitude de personnes dont chacune à l'usage de sa volonté particulière. Si c'est au premier sens qu'on le prenne, ces termes, du commun consentement, sont hors de saison; car une personne seule n'a pas un consentement commun : & il ne falloit pas ajouter enseignant, mais plutôt commandant, de quelle façon il se faut comporter en chaque rencontre : car l'état commande à ses sujets ce qu'elle leur enseigne. Il a donc entendu par le public, une multitude de personnes qui d'un commun consentement désignent par écrit, & confirment par leurs suffrages, la manière en laquelle ils auront à vivre dorénavant. Or, que sont autre chose ces formules qu'ils se prescrivent, que des pactes mutuels qu'ils se font, & qui n'obligent personne, ni ne sont des loix, qu'après l'éta-

bliſſement d'une puiſſance ſouveraine, qui contraigne ceux qui viendroient à les enfreindre, & qui en mépriſeroient la promulgation? De ſorte que, ſelon la définition d'Ariſtote, les loix ne ſeroient autre choſe que de nues & invalides conventions, dont la force ne ſortiroit à effet que lorſque l'état recouvreroit l'uſage de ſon autorité ſuprême, & qui ne ſeroient érigées en vraies loix que quand il plairoit au ſouverain. Il a donc confondu les pactes avec les loix; ce qu'il ne devoit pas faire : car le pacte eſt une promeſſe; & la loi eſt un commandement; en un pacte l'on dit, je ferai; & en une loi l'on ordonne de faire: par les contrats * nous ſommes obligés; & par les loix nous ſommes attachés à notre obligation. Le contrat oblige de ſoi-même; mais la loi n'oblige qu'en vertu du pacte général de rendre obéiſſance. C'eſt pourquoi en une convention avant que s'obliger on détermine ce qu'il faut faire : mais en une loi l'obligation précède, c'eſt-à-dire, l'on promet d'obéir avant que l'on ſache ce qu'il faudra faire. Ce qui me perſuade qu'Ariſtote eût mieux fait de définir la loi civile de cette ſorte; *la loi civile eſt une concluſion définie par la volonté de l'état, commandant ce qu'il faut faire* : ce qui tombe dans la définition que j'ai apportée ci-deſſus chapitre VI, article IX, à ſavoir, que *les loix civiles ſont des ordonnances ou des édits que le ſouverain a publiés pour ſe ſervir dorénavant de règle aux actions des particuliers.*

* *Voyez p. 261.*

* (*Par les contrats nous*, &c.) « Il a semblé à quelques uns que ces deux diverses façons de parler. Nous sommes obligés, &c. Nous sommes attachés à notre obligation, recevoient un même sens, & qu'ainsi, je ne faisois que me servir de deux expressions pour signifier une seule chose. Il faut donc que je tâche de m'expliquer plus clairement. Quand un homme est obligé par contrat, il doit faire ce qui y est contenu à cause de sa promesse: mais quand la loi nous attache à notre obligation, c'est quelle use de menace, & nous force par la crainte de la peine à faire notre devoir ». Remarque.

III. Ceux-là confondent la loi avec le droit, qui continuent à faire ce que le droit divin permet, quoique la loi civile le défende. A la vérité celle-ci ne peut pas permettre ce que l'autre défend, ni interdire ce dont elle accorde la permission. Mais rien n'empêche que la loi civile ne défende ce qui est permis par le droit divin : car les loix subalternes & inférieures peuvent restreindre la liberté que les plus hautes ont laissée, quoiqu'elles ne puissent pas l'élargir. Or, est-il que la liberté naturelle que les loix ont laissée, plutôt qu'établie, est un droit : car, sans elles cette liberté demeureroit toute entière; mais la loi naturelle, & la divine lui ont donné la première restriction; les loix civiles la restreignent encore davantage; & ce que celles-ci omettent, peut derechef être limité par les constitutions par- Et comment elle diffère du droit.

ticulières des villes & des républiques. Il y a donc une grande différence entre la loi & le droit ; la loi est un lien, le droit est une liberté, & ce sont choses diamétralement opposées.

Division des loix en divines & humaines ; & des divines en naturelles & positives ; & des naturelles en celles de chaque particulier & celles des nations.

IV. Toute loi peut être divisée, premièrement, à raison de ses divers auteurs, en divine, & en humaine. La divine est de deux sortes, comme c'est en deux manières qu'il a plu à Dieu de faire connoître aux hommes sa volonté ; la naturelle, ou morale, & la positive. La loi naturelle est celle que Dieu a déclarée à tous les hommes par sa parole éternelle créée dans eux-mêmes, c'est-à-dire, par leur raison naturelle. Et c'est celle que j'ai tâché de découvrir par mes méditations en ce petit ouvrage. La loi positive, est celle que Dieu nous a fait annoncer par la bouche des prophêtes, en laquelle dispensation il s'est accommodé aux hommes, & a traité avec nous en homme. Je mets sous ce genre toutes les loix que Dieu donna autrefois aux juifs, touchant leur gouvernement politique, & le service divin ; & on les peut nommer des loix divines civiles, parce qu'elles étoient particulières au peuple d'Israël, de l'état duquel il lui plaisoit de prendre la conduite. Derechef, la loi naturelle se peut diviser en naturelle à tous les hommes du monde, qui étant seule en l'usage, se nomme proprement la loi de nature ; & en naturelle aux états, que l'on peut nommer la loi des gens : mais

d'ordinaire on lui donne le titre de droit des gens. Les préceptes de l'un & de l'autre sont les mêmes : toutefois, parce que les républiques étant une fois établies, prennent la forme de personnes particulières, la loi que nous appellons naturelle, en parlant des hommes en particulier, appliquée aux états, aux peuples, & aux nations, reçoit la qualité de droit des gens. De sorte que tous ces élémens que je viens de donner de la loi & du droit de nature, étant rapportés à l'usage des états & des nations entières, peuvent servir d'élémens aux loix ou aux droits des gens, dont parlent les jurisconsultes & les politiques.

Division des loix humaines, c'est-à-dire, civiles, en sacrées & profanes.

V. Toute loi humaine & civile : car, hors de la société, l'état des hommes est celui d'une hostilité perpétuelle ; à cause qu'on n'y est point sujet à autrui, & qu'il n'y a point d'autre loi que ce que la raison naturelle dicte, dont on se sert comme de loi divine. Mais dans une république, il n'y a que l'état, c'est-à-dire, le prince, ou la cour souveraine, qui tienne rang de législateur. Or, les loix d'un état sont des loix civiles. Au reste, ces loix civiles peuvent être divisées suivant la diverse matière dont elles traitent, en sacrées & séculières, ou profanes, & qui regardent le temporel. Les sacrées sont celles qui concernent la religion, c'est-à-dire, les cérémonies & le culte divin, (à savoir en quelle manière & quelles personnes, quelles choses, ou quels lieux il faut consacrer ; quelles doctrines il faut en-

parle à tous en général. La seconde qu'on nomme vindicative, & qui ordonne des peines, porte un commandement particulier aux officiers & ministres de la justice.

Qu'à toute loi il faut sous-entendre une peine apposée.

VIII. D'où l'on peut aussi comprendre qu'à toute loi civile il y a une peine explicitement, ou implicitement annexée. Car là où la peine n'est définie, ni par écrit, ni par aucun exemple de la punition de quelque coupable, on sous-entend que la peine doit être arbitraire, à savoir dépendante de la volonté du législateur, c'est-à-dire, du souverain. En effet, la loi seroit nulle, si elle pouvoit être impunément violée.

Que les commandemens du Décalogue, touchant l'honneur dû aux parens, le meurtre, l'adultère, le larcin, & le faux témoignage sont des loix civiles.

IX. Or, d'autant que l'on doit aux civiles, ce que chacun a son droit propre & séparé de celui des autres, & que ce sont elles qui défendent d'envahir le bien d'autrui, il s'ensuit que ces commandemens, *tu ne refuseras point à ton père & à ta mère, l'honneur que les loix te prescrivent de lui rendre, tu ne tueras point celui que les loix défendent de tuer : tu éviteras les embrassemens illicites : tu ne prendras point le bien d'autrui contre la volonté du légitime possesseur : tu ne frustreras point les loix & les jugemens par un faux témoignage*, sont des loix civiles. Les loix naturelles ordonnent les mêmes choses, mais implicitement : car elles commandent (comme il a été dit chapitre III, article II) de garder les pactes, & ainsi d'obéir quand on a promis obéissance, & de s'abstenir du bien d'autrui quand les

loix civiles ont défini ce qui appartient à chacun. Or, est-il que tous les sujets promettent (selon l'article XIII du chapitre VI) par l'établissement de la république d'obéir aux ordonnances du souverain, c'est-à-dire, aux loix civiles, même avant qu'on peut les enfreindre : car la loi naturelle obligeoit en l'état de nature, auquel premièrement rien n'étoit à autrui, (pource que la nature a donné toutes choses à tous) & dans lequel par conséquent il étoit impossible d'envahir le bien d'un autre : d'ailleurs, où toutes choses étoient communes, c'est pourquoi il n'y avoit point d'embrassement qui ne fût permis : en troisième lieu, où il y avoit un état de guerre perpétuelle, ce qui autorisoit le meurtre; en quatrième, où chacun pouvoit régler toutes choses à sa fantaisie, & ainsi déterminer l'honneur qu'il devoit à ses parens : enfin, où il ne se rendoit point de jugemens publics, & où par conséquent les témoins ni faux ni véritables n'étoient point en usage.

Qu'il est impossible de rien ordonner par la loi civile de contraire à la loi de nature.

X. Vu donc que l'obligation à observer ces loix est plus ancienne que leur promulgation, comme étant comprise dans la constitution de l'état, en vertu de la particulière loi de nature qui défend de fausser sa foi, il est vrai que la loi de nature commande l'observation de toutes les loix civiles. Car, lorsqu'on est obligé d'obéir, même avant qu'on sache ce qui sera enjoint, on est tenu de rendre une obéissance générale en toute sorte

de choses. D'où il s'ensuit, qu'aucune loi civile, qui ne choque point l'honneur & le respect dû à la divinité, (car les états ne sont point libres ni souverains, ni ne sont point dits faire des loix à l'égard de Dieu) ne peut être contre la loi de nature. Pource qu'encore que cette dernière défende le larcin, l'adultère, &c., toutefois si la loi civile commande de se saisir de quelque chose, cette invasion ne doit point être estimée un larcin ou un adultère, &c. En effet, lorsque les Lacédémoniens permirent autrefois à leurs enfans, sous certaines conditions, de prendre le bien d'autrui, ils ordonnèrent que ce qui auroit été pris, ne seroit plus à autrui, mais à celui qui s'en seroit accommodé; de sorte que la pratique d'une telle adresse n'étoit pas comptée parmi les larcins: ainsi la conjonction de divers sexes, permise suivant les loix de quelques infidèles, étoit parmi eux un mariage légitime.

Qu'il est essentiel à la loi, qu'elle & le législateur soient connus.

XI. Il est nécessaire à l'essence de la loi, que les sujets sachent deux choses. Premièrement, quelle est cette personne, ou cette cour souveraine, à qui le droit de faire des loix appartient. Secondement, qu'est-ce que la loi dit. Car, celui qui n'a jamais su à qui, ni à quoi il est obligé, ne peut, & par conséquent demeure comme s'il n'étoit pas tenu à obéir. Je ne dis pas qu'il soit nécessaire à l'essence de la loi, que telle ou telle chose soit perpétuellement connue & présente à la pensée: mais seulement qu'elle l'ait une fois été, &

si, après cela, un sujet vient à oublier le droit du législateur, ou le sens de la loi, cet oubli n'empêche point qu'il ne soit tenu à obéir; parce que la mémoire ne lui eût pas manqué, si sa volonté eût été bonne, & s'il eût été disposé intérieurement à l'obéissance que la loi naturelle lui ordonne, & de laquelle personne ne peut prétendre cause d'ignorance.

Comment on connoît le législateur.

XII. La connoissance du législateur dépend du sujet ou du citoyen même : car le droit de faire des loix ne peut être conféré à personne sans son consentement, & sans une convention expresse ou sous-entendue. Elle est expresse lorsque les citoyens dès le commencement établissent entr'eux une forme de gouvernement de la république, ou quand ils promettent de se soumettre au commandement d'un certain homme : elle est au moins sous-entendue, quand ils se servent du bénéfice de l'empire ou des loix de quelqu'autre état pour leur protection & leur conservation contre les violences étrangères. En effet, lorsque nous demandons pour notre intérêt que nos concitoyens obéissent au commandement de quelqu'autre puissance que celle de notre état propre, par cette demande nous avouons que sa puissance est légitime. C'est pourquoi l'on ne peut jamais prétendre cause d'ignorance du pouvoir de faire des loix; vu que chacun doit savoir ce qu'il a fait lui-même.

Que pour connoître la

XIII. Mais la connoissance des loix dépend du législateur qui en doit faire la promul-

loi, la promulgation & l'interprétation sont nécessaires.

gation, sans laquelle ce titre ne leur conviendroit pas. Car, la loi est un commandement du législateur : or, un commandement est la déclaration de la volonté de quelqu'un. Ce n'est donc pas une loi si la volonté du législateur n'est déclarée; ce qui se pratique en la promulgation. Cependant en la promulgation on doit être certain de deux choses, premièrement que celui ou ceux qui la font ont eux-mêmes le droit de dresser des loix, ou qu'ils l'empruntent de ceux ou de celui à qui il appartient : & en deuxième lieu on doit entendre le sens de la loi. Or, le premier point, à savoir que les loix promulguées partent du souverain, ne peut être connue exactement & d'une science infaillible, que de ceux-là tant seulement qui les lui ont entendues prononcer; il faut que tous les autres s'en rapportent à eux & les croyent; il est vrai que les raisons de croire sont si fortes, que l'incrédulité en cette rencontre est presque impossible. Car, en un état populaire, où chacun a droit de se trouver, si bon lui semble, à la constitution des loix, les absens doivent ajouter foi à ceux qui ont été présens. Mais dans les monarchies, & dans les états aristocratiques, parce qu'il y en a peu à qui il soit permis d'entendre en présence la volonté du roi, ou des principaux de l'état, il est nécessaire qu'on donne le pouvoir à ce petit nombre de la faire savoir à tous les autres, c'est-à-dire, d'en faire la promulga-

tion. Et ainsi nous recevons comme arrêts & édits du prince, ce qui nous est donné pour tel de vive voix, ou par écrit, par ceux dont la charge est de nous les faire savoir. Ayant donc plusieurs occasions de croire aux édits qui courent, comme si l'on a vu que le prince, ou la cour souveraine s'est servie toujours auparavant de tels conseillers, de tels secrétaires, de tels hérauts, de tels sceaux, & de telles autres raisons pour déclarer sa volonté; si l'on remarque qu'elle n'a jamais révoqué leur autorité; qu'on a puni comme infracteurs des loix ceux qui n'ont pas voulu ajouter foi à cette sorte de promulgation : si après tout cela, dis-je, quelqu'un obéit aux édits publiés de cette façon, il est digne d'excuse par tout le monde; & non-seulement cela, mais s'il refusoit d'obéir, parce qu'il refuseroit de croire que les édits soient véritables, il mériteroit d'encourir une punition exemplaire. Mon raisonnement est, que c'est un signe manifeste, & une assez évidente déclaration de la volonté du souverain, que d'avoir permis que toutes ces circonstances se soient toujours observées en la publication de ses édits. J'excepte toutefois s'il se rencontroit quelque chose dans la loi ou dans l'édit, qui fût contraire ou qui dérogeât à son autorité souveraine : car, il ne seroit pas croyable qu'il voulut se porter préjudice; ni qu'ayant toujours la volonté de régner, il permit que sa puissance fût ravalée par ses ministres. Quand

à ce qui regarde le ſens de la loi, il faut lorſqu'on en doute, s'en informer des magiſtrats auxquels le ſouverain a commis la connoiſſance des cauſes, & le droit de juger les procès des particuliers. En effet, prononcer un arrêt & donner une ſentence pour terminer un différent, n'eſt autre choſe qu'interpréter & faire l'application des loix aux particulières occurrences où elles viennent en uſage. Au reſte, nous ſavons qui ſont ceux à qui cette dernière charge a été commiſe, de la même façon que nous connoiſſons ces autres, du miniſtere deſquels le légiſlateur ſe ſert en la promulgation de ſes loix.

Diviſion de la loi civile en écrite, & non écrite.

XIV. On peut diviſer d'une autre ſorte la loi civile en deux eſpèces, ſuivant deux diverſes façons d'en faire la promulgation; à ſavoir en loi écrite, & en loi non écrite. Par la loi écrite, j'entends celle qui a beſoin de la parole, ou de quelqu'autre ſigne de la volonté du légiſlateur, pour acquérir force de loi. Car, toutes ſortes de loix en ſa nature & à raiſon du commencement de ſa durée, eſt auſſi vieille que le genre humain, & par conſéquent plus ancienne que l'invention des lettres & de l'art de l'écriture. Il n'eſt donc pas néceſſaire à la loi écrite qu'elle ſoit enregiſtrée : mais ſeulement qu'elle ſoit publiée de vive voix, cette dernière condition eſt ſeule de ſon eſſence, & l'autre ne ſert qu'à en conſerver, ou à en rappeller le ſouvenir : vu qu'auparavant que les lettres fuſſent inventées

ventées pour le ſoulagement de la mémoire, on avoit de coutume de chanter les loix miſes en vers pour cet uſage. La loi non écrite eſt celle qui n'a beſoin d'autre promulgation que de la voix de la nature, ou de la raiſon naturelle; & de ce rang ſont toutes les loix qui delà ſe nomment les loix de nature. Car, encore que ces dernières ſoient diſtinguées de la civile, entant qu'elles étendent leur juriſdiction ſur la volonté, toutefois eu égard aux actions extérieures, elles touchent à la loi civile. Par exemple celle-ci, tu ne convoiteras point, qui ne règle que l'action intérieure de l'ame, eſt une loi purement naturelle : mais celle-ci, tu ne déroberas point, eſt & naturelle, & civile tout enſemble. Et de vrai, étant impoſſible de preſcrire des loix tellement générales, que tous les procès, qui peut-être ſont innombrables, en puiſſent être décidés, il eſt à préſumer qu'en tous les cas que la loi écrite a oublié, il faut ſuivre la loi de l'équité naturelle, qui ordonne de rendre à des égaux choſes égales. A quoi la loi civile s'accorde, quand elle commande de punir ceux qui à leur eſcient tranſgreſſent par quelque mauvaiſe action la juſtice des loix naturelles.

XV. Cela étant expliqué de la façon que je viens de faire; il appert premièrement, que les loix naturelles, bien qu'elles aient été décrites dans les livres des philoſophes, ne doivent pas être pourtant nommées des loix écrites; & que les raiſonnemens des juriſ- *Que les loix naturelles ne ſont pas des loix écrites, & que ni les réponſes des juriſconſul-*

tes, ni la coutume, ne sont pas d'elles-mêmes des loix ; mais par le consentement du souverain.

consultes ne sont pas des loix, faute d'autorité souveraine, ni aussi les réponses des prudens, c'est-à-dire, des juges, si ce n'est entant que le consentement du souverain les a faites passer en coutume : car, alors il les faut tenir pour des loix, non à cause de la coutume en elle-même, (dont la force n'établit pas une loi) mais ensuite de la volonté du souverain, que l'on recueille de ce qu'il a permis à un arrêt juste, ou injuste, de se fortifier par la coutume.

Qu'est-ce que signifie le mot de péché en sa plus large signification.

XVI. Un péché en sa plus étendue signification comprend toute action, toute parole, & tout mouvement de la volonté contraire à la droite raison : car, chacun cherche, dans son raisonnement, des moyens de parvenir à la fin qu'il s'est proposée. Si donc il raisonne bien, c'est-à-dire, si commençant par des principes fort évidens il forme son discours d'un tissu de conséquences toujours nécessaires,) il ira le droit chemin, ou autrement il s'égarera : je veux dire, qu'il fera, qu'il dira, ou qu'il tâchera de faire quelque chose de contraire à sa fin propre : ce qui arrivant on pourra bien dire, qu'il a erré en son raisonnement : mais à l'égard de l'action qu'il a faite & de sa volonté, il faudra avouer qu'il a péché, à cause que le péché suit l'erreur, de même que la volonté suit l'entendement. Et voilà la plus générale acception de ce terme, qui comprend toute action imprudente, soit qu'elle choque les loix, comme celle de ren-

verſer la maiſon d'autrui, ſoit qu'elle ne les attaque point, comme celle de bâtir ſa propre maiſon ſur le ſable.

XVII. Mais lorſqu'il eſt queſtion des loix, le mot de péché a une ſignification plus étroite, & ne regarde pas toute action contraire au bons ſens : mais ſeulement celles que l'on blâme, d'où vient qu'on le nomme mal de coulpe. Et bien qu'une choſe ſoit expoſée au blâme, il ne s'enſuit pas tout auſſi-tôt qu'elle ſoit dès-là un péché, ni qu'on la doive nommer une coulpe : mais ſi c'eſt avec raiſon qu'elle ſoit blâmée. Il faut donc rechercher ce que c'eſt que blâmer raiſonnablement, ou au rebours blâmer hors de raiſon. Les hommes ſont de cette nature, que chacun nomme bien ce qu'il voudroit éviter : de ſorte que ſuivant la diverſité de leurs affections, il arrive que ce que l'un nomme bien, l'autre le nomme mal; & qu'une même perſonne prend des ſentimens contraires en fort peu de temps, ou qu'elle approuve en ſoi & qualifie bonne, une choſe qu'elle blâme & veut faire paſſer pour mauvaiſe en autrui. Car au fonds, nous meſurons tous le bien & le mal de quelque choſe, au plaiſir ou à la douleur qui nous en reviennent préſentement, ou que nous en attendons. Et d'autant que nous voyons de mauvais œil les bons ſuccès de nos ennemis, à cauſe qu'ils augmentent leurs honneurs, leurs richeſſes & leur puiſſance, & ceux de nos égaux, parce que nous leur diſputons le

Définition du péché.

rang, ils nous paroiſſent mauvais, & le ſont en effet à notre égard; d'ailleurs pource que les hommes ont de coutume de tenir pour méchans, c'eſt-à-dire, d'imputer quelque coulpe à ceux deſquels ils reçoivent du dommage, il ne peut être autrement, qu'on ne définiſſe ce qui eſt blâmable, ou ce qui ne l'eſt pas, par le conſentement de ceux à qui mêmes choſes ne plaiſent, ou ne plaiſent pas. On peut à la vérité convenir en certaines choſes générales, & les nommer tous d'une voix des péchés, comme l'adultère, le larcin, & ſemblables; de même que ſi l'on diſoit, que tous nomment une malice à quoi ils donnent un nom qui d'ordinaire ſe prend en mauvaiſe part. Mais nous ne recherchons pas en cet endroit, ſi le larcin, par exemple, eſt un péché : nous demandons comment c'eſt qu'il le faut nommer, & ainſi de toutes les autres choſes de cette nature. Si donc parmi une telle diverſité d'opinions, il ne faut pas juger de ce qui eſt à blâmer raiſonnablement, par la raiſon de l'un, plutôt que par celle de l'autre, vu l'égalité de la nature humaine; & s'il n'y a aucune raiſon en uſage dans le monde que celle des particuliers, & celle de l'état, il s'enſuit que c'eſt conformément à cette dernière qu'il faut définir quelles ſont les choſes qui méritent véritablement d'être blâmées. De ſorte qu'un péché, une coulpe, une faute, ou une offenſe, ſe peut définir en cette manière, ce que quelqu'un a fait, a omis, a dit, ou a voulu

contre la raiſon de l'état, c'eſt-à-dire, contre les loix.

XVIII. Cependant il n'y a rien de plus certain que l'on peut tranſgreſſer les loix par infirmité humaine, quoiqu'au fonds on deſire de les obſerver : mais cela n'empêche pas qu'on ne blâme avec raiſon, & qu'on ne nomme une offenſe une telle action comme contrevenante à la juſtice. Il y a des perſonnes qui mépriſent les loix toutes fois & quantes qu'il y a apparence de gain & d'impunité, & qui ne s'empêchent de les enfreindre par aucun ſcrupule de conſcience, quelque promeſſe ou quelque parole qui ait été donnée : ce ne ſont pas les actions tant ſéulement de cette ſorte de gens qui contreviennent aux loix, leur eſprit eſt le premier dans le déréglement : mais ceux qui ne péchent que par infirmité, même lorſqu'ils faillent ne méritent pas de perdre le titre de gens de bien; là où les autres ne laiſſent pas d'être des méchans, encore qu'ils ne commettent point de crime. Or, quoique l'un & l'autre, l'ame & l'action répugnent aux loix, on diſtingue néanmoins par divers noms ces répugnances. Car, l'irrégularité de l'action ſe nomme injuſtice, & celle de l'eſprit eſt proprement malice & méchanceté. La première eſt une infirmité qui vient enſuite de quelque perturbation de l'ame, dans laquelle le plus ſouvent on n'eſt pas à ſoi-même : mais la dernière eſt une malice

Différence entre le péché d'infirmité & celui de malice.

αδικημα.

κακια.

concertée, l'ame y agit ſans trouble, & fait bien ce qu'elle fait.

Sous quel genre de péché eſt réduit l'athéiſme.

XIX. Or, s'il n'y a point d'offenſe qui ne ſoit contre quelque loi, ni aucune loi qui ne ſoit un commandement du ſouverain; & s'il n'y a point de ſouverain à qui nous n'ayons donné ſa puiſſance par notre conſentement. Comment dira-t-on que celui-là péche qui nie l'exiſtence ou la providence de Dieu, ou qui vomit contre lui quelqu'autre blaſphême? Car, il alléguera qu'il n'a jamais ſoumis ſa volonté à celle de Dieu, duquel même il n'a pas cru l'exiſtence. Et que quand bien ſon opinion ſeroit fauſſe, & du rang des offenſes, elle ne ſauroit pourtant être compriſe que parmi les péchés d'imprudence, ou d'ignorance, qu'on ne peut pas punir légitimement. Il me ſemble que ce diſcours ne doit être reçu qu'avec reſtriction, & qu'on n'en peut accorder tout au plus que cette partie, à ſavoir que ce péché d'athéiſme, quoiqu'il ſoit le pire & le plus pernicieux de tous, doit être rapporté * aux péchés d'imprudence: mais c'eſt une choſe abſurde de penſer que cette imprudence, ou que cette ignorance le rende excuſable. Il eſt vrai qu'un athée n'eſt point puni, ou de Dieu immédiatement, ou des rois que Dieu a établis au deſſous de ſa majeſté, en qualité de ſujet, parce qu'il n'a pas obſervé les loix: mais comme un ennemi, qui n'a pas voulu les recevoir; c'eſt à-dire, il eſt puni par le droit

* Voyez p. 279.

de la guerre, *comme les géants le furent autrefois dans la fable, lorſqu'ils voulurent monter au ciel, & s'en prendre aux Dieux. Car, ceux-là ſont ennemis, qui ne dépendent pas l'un de l'autre, ou qui ne ſont pas ſoumis à un même ſouverain.

* [*Rapporté aux péchés d'imprudence.*] « Pluſieurs ont trouvé à redire ce que j'avois rapporté l'athéiſme à l'imprudence, & non pas à l'injuſtice : même quelques-uns ont pris cela, comme ſi je ne m'étois pas montré aſſez âpre adverſaire des athées. Ils m'ont objecté enſuite, qu'ayant dit en quelqu'endroit que l'on peut ſavoir par les lumières de la raiſon naturelle que Dieu eſt, je devois avouer que les athées péchent du moins contre la loi de nature, & qu'ainſi ils ne ſont pas coupables ſeulement d'imprudence, mais auſſi d'injuſtice. De moi je ſuis ſi ennemi des athées, que j'ai recherché fort ſoigneuſement, & ai deſiré paſſionnément de trouver quelque loi par laquelle je puſſe les condamner d'injuſtice : mais n'en découvrant aucune, je me ſuis mis enſuite à rechercher de quel nom Dieu nommoit des perſonnes qui lui ſont ſi exécrables. Or, voici comment Dieu parle de ces impies, *l'inſenſé a dit en ſon cœur, que Dieu n'eſt point ;* de ſorte que j'ai mis leur péché ſous le genre que Dieu même l'a rangé. Après cela j'ai fait voir que les athées étoient ennemis de Dieu, & j'eſtime que ce terme d'ennemi emporte quelque choſe de plus atroce que celui d'injuſte. Remarque.

Enfin, je confirme que pour ce sujet, ils sont justement punis de Dieu & des puissances souveraines; si bien que je n'excuse ni n'exténue point ce crime. Quant à ce que j'ai dit, que l'on peut savoir par raisons naturelles que Dieu existe, il ne le faut pas prendre, comme si je pensois que tous peuvent atteindre à cette connoissance; si ce n'est qu'on estimât, qu'il s'ensuit, à cause qu'Archimède a trouvé par raison naturelle la proportion que la sphère a au cylindre, que qui que ce soit du vulgaire peut découvrir la même démonstration. Je dis donc, qu'encore que quelques-uns puissent connoître par la lumière naturelle que Dieu est, toutefois ceux-là ne le peuvent point comprendre, qui sont plongés dans les délices, qui s'occupent continuellement à la recherche des honneurs, ou des richesses, qui n'ont pas accoutumé de bien conduire leur raison, qui n'en savent pas l'usage, ou qui ne se soucient pas de s'en servir, & enfin, qui sont entachés de quelque folie, du nombre desquels sont les athées & les impies ».

Qu'est-ce que crime de lèze-majesté.

XX. Pource qu'en vertu du contrat, par lequel les citoyens se sont obligés l'un à l'autre d'obéir à l'état, c'est-à-dire, à la souveraine puissance, (soit qu'elle soit recueillie en une seule personne, ou qu'elle soit communiquée à un conseil) & de lui rendre une obéissance absolue & générale, telle que je l'ai ci-dessus représentée, naît une obligation particulière de garder toutes & chacunes des loix civiles,

que ce pacte comprend toutes ensemble ; il est manifeste que le sujet qui renonce à cette générale convention de l'obéissance, renonce en même-tems à toutes les loix de la société civile. Ce qui est un crime d'autant plus énorme, que quelqu'autre offense particulière, que l'habitude de faillir perpétuellement est bien moins pardonnable qu'une simple commission de quelque faute. Et c'est-là proprement le péché qu'on nomme crime de lèze-majesté, que je définis une action ou un discours par lequel un citoyen ou un sujet déclare, qu'il n'a plus la volonté d'obéir au prince ou à la cour que l'état a élevée à la souveraineté, ou dont il lui a commis l'administration. Cette mauvaise volonté se manifeste par les actions, lorsqu'un sujet fait violence, ou tâche de la faire à la personne du souverain ou de ses ministres, comme il arrive aux traîtres & aux assassins, & à ceux qui prennent les armes contre l'état, ou qui pendant la guerre se jettent dans le parti des ennemis. Elle paroît dans les paroles, lorsqu'on nie directement qu'on soit tenu en son particulier à cette obéissance, ou que les autres y soient obligés : soit que l'on ôte tout-à-fait cette obéissance, comme font ceux qui diroient simplement, absolument, & universellement, qu'il ne faut obéir à personne, ne réservant que l'obéissance que nous devons à Dieu : soit qu'on en retranche une partie, comme si l'on disoit, que le souverain n'a

pas droit de dénoncer la guerre quand bon lui semble, de faire la paix, de lever des soldats, d'établir des impôts, d'élire des magistrats, de donner des loix, de terminer les différens, d'exercer la justice, & de faire les autres fonctions sans l'exercice desquelles il ne peut y avoir de société civile. Ces actions & ces discours, ou de semblables, sont des crimes de lèze-majesté, non en vertu de la loi civile, mais à cause de la naturelle. Il peut bien être qu'une chose qui n'étoit pas crime de lèze majesté, avant que la loi civile fût publiée, la devienne après sa promulgation. Par exemple, si la loi déclare qu'on tiendra pour un signe de renonciation à l'obéissance publique (c'est-à-dire en autres termes, pour un crime de lèze-majesté) si quelqu'un entreprend de battre de la monnoie, ou de contrefaire le sceau de l'état; celui qui après cette déclaration s'émancipe de faire l'une ou l'autre de ces choses défendues, devient criminel de lèze-majesté tout de même qu'aux autres chefs de désobéissance. Toutefois il péche un peu moins, parce qu'il ne transgresse pas d'un seul coup toutes les loix, & qu'il n'en attaque que quelqu'une en particulier. Car encore que la loi nomme crime de lèze-majesté ce qui ne l'est pas en effet, & qu'elle veuille le rendre par-là odieux, ou attirer sur lui un plus rigoureux supplice; si est-ce qu'elle ne peut pas faire que le péché en soit plus grand & plus énorme.

XXI. L'offenſe qui eſt un crime de lèze-majeſté, ſelon la loi de nature, doit être une tranſgreſſion de cette même loi, & non pas de la civile. Car, puiſqu'on eſt obligé à une obéiſſance civile, (par le moyen de laquelle la loi civile acquiert toute ſa force) avant que les loix civiles ſoient établies, & que le crime de lèze-majeſté, naturellement, n'eſt autre choſe qu'une enfreinte de cette obligation; il s'enſuit que ce crime doit tranſgreſſer une loi préalable ou plus ancienne que la civile, à ſavoir la naturelle, qui nous défend de fauſſer la foi donnée, & de contrevenir aux traités. Que ſi quelque prince ſouverain dreſſoit une loi civile en cette forme: *tu ne te rebelleras point*, il n'avanceroit rien: car, ſi les ſujets n'etoient auparavant obligés à l'obéiſſance, c'eſt-à-dire, à éviter la rebellion, toutes les loix ſeroient invalides: or, une obligation, qui prétend de nous lier à une choſe à laquelle nous étions déja obligés, eſt entièrement ſuperflue.

Que par le crime de leze-majeſté on enfreint les droits de nature, & non pas les loix civiles.

XXII. D'où je tire cette conſéquence, que les rebelles, les traîtres, & les autres convaincus de crime de lèze-majeſté, ne ſont pas punis par le droit civil, mais par le droit de nature, c'eſt-à-dire, non en qualité de mauvais citoyens, mais comme ennemis de l'état: & que la juſtice ne s'exerce pas contre eux par le droit de la ſouveraineté, mais par celui de la guerre.

C'eſt pourquoi il eſt puniſſable par le droit de la guerre, & non pas par le droit de la ſouveraineté.

XXIII. Il y en a qui croient qu'on expie

Que la diſ-

tinction de l'obéissance en active & passive est mauvaise.

les péchés contre la loi civile, quand la peine est définie par la loi, si on la souffre volontiers; & que ceux qui y ont satisfait par leur supplice, ne sont plus coupables devant Dieu pour avoir transgressé la loi de nature; (bien qu'il soit vrai qu'on enfreint la civile en transgressant cette dernière, qui en commande l'observation) comme si la loi ne défendoit pas l'action, mais proposoit seulement la peine en forme de récompense, & vendoit à ce prix-là la permission de mal-faire. Par la même raison, ils pourroient inférer aussi, qu'aucune transgression de la loi n'est péché; mais que chacun doit jouir légitimement de la liberté qu'il a achetée à ses propres dépens. Sur quoi il faut savoir que les termes de la loi peuvent être interprétés en deux sens. En l'un, comme contenant deux parties (ainsi qu'il a été dit en l'article VII.) à savoir la prohibitoire, qui défend absolument, *tu ne feras point une telle chose*; & la vindicative, *celui qui fera une telle chose encourra une telle peine*. En l'autre, la loi ne contient qu'un sens conditionnel, par exemple: *vous ne ferez point une telle chose, si vous ne voulez encourir une telle punition*. Et ainsi elle ne défend pas simplement, mais conditionnellement. Si on l'interpréte de la première façon, celui qui commet l'action péche, parce qu'il fait ce que la loi a défendu. Mais en l'autre il ne demeure point coupable, pource qu'on n'a pas défendu la chose à celui qui en accomplit la condition: au

premier ſens la défenſe s'adreſſe à tout le monde ; mais au dernier elle ne regarde que ceux qui ſe ſouſtraient à la peine. Au premier ſens la partie vindicative de la loi n'oblige point le coupable, mais bien le magiſtrat à en prendre vengeance ; au deuxième, le criminel eſt obligé de procurer lui-même ſa punition ; ce qu'il ne lui eſt pas bien poſſible d'exécuter, ſi les peines ſont grièves ou capitales. Il dépend du ſouverain de déterminer en quel de ces deux ſens il faut prendre la loi. Lors donc qu'on eſt en doute de ſon interprétation, puiſque nous ſommes aſſurés qu'on ne péche point en s'abſtenant d'une certaine action, ce ſera un péché que de la commettre, quelqu'explication que l'on puiſſe enſuite donner à la loi. Car, doutant ſi une action eſt mauvaiſe, & pouvant vous en abſtenir, c'eſt témoigner quelque mépris de la loi que de ſe haſarder de la faire ; & ainſi, par l'article XXVIII du chapitre III, ce ſera un péché contre la loi de nature. C'eſt pourquoi j'eſtime fort inutile la diſtinction de l'obéiſſance en active & paſſive, comme s'il étoit poſſible d'expier par des peines que les hommes ont inventées, ce qui eſt péché contre la loi de nature, qui eſt celle de Dieu même ; ou comme ſi ceux-là ne failloient point, qu'ils faillent à leur propre dommage.

SECTION TROISIÈME.

LA RELIGION.

CHAPITRE XV.

Du règne de Dieu par la nature.

SOMMAIRE.

I. Propofition des matières fuivantes. II. Sur quelles perfonnes c'eft que Dieu eft dit régner. III. Il y a trois fortes de parole de Dieu, la raifon, la révélation, la prophétie. IV. Il y a deux fortes de règne de Dieu, le naturel, & le prophétique. V. Que le droit par lequel Dieu règne eft pris de fa toute-puiffance. VI. Cela eft confirmé par la fainte écriture. VII. Que l'obligation d'obéir à Dieu naît de l'imbécillité humaine. VIII. Que les loix de Dieu, dans le règne par la nature, font celles qui ont été rapportées ci-deffus, chap. II & III. IX. Ce que c'eft qu'honneur & culte. X. Que le culte confifte aux paroles ou aux actions. XI. Et qu'il y en a de naturel & d'arbitraire. XII. De commandé & de volontaire. XIII. Quelle eft la fin & le but du culte. XIV. Quelles font les loix naturelles touchant les attributs de Dieu. XV. Quelles font les actions par lefquelles le culte fe rend naturellement. XVI. Que

dans le règne de Dieu par la nature, l'état peut instituer un culte divin tel que bon lui semble. XVII. Que Dieu régnant par la seule nature, c'est à l'état, c'est-à-dire, à cette personne ou à cette cour, qui a après Dieu l'autorité suprême, d'être interprête de toutes les loix. XVIII. Solution de quelques doutes. XIX. Ce que c'est que péché, & crime de lèze-majesté divine dans le règne de Dieu par la nature.

Proposition des matières suivantes.

I. Que l'état de nature, c'est-à-dire, d'une liberté absolue, tel qu'est celle de ceux qui ne gouvernent & qui ne sont point sous aucun gouvernement, soit une anarchie, & un état de guerre & d'hostitilité; que les maximes par lesquelles on évite un si fâcheux état soient les loix de nature; qu'aucun état ne puisse point subsister sans une souveraine puissance; qu'il faille obéir absolument à ceux qui l'exercent, c'est-à-dire, en tout ce qui ne répugne point aux commandemens de Dieu, c'est ce qu'aux chapitres précédens j'ai démontré, ce me semble, assez clairement, & par la raison, & par des témoignages de la sainte écriture. Il reste un point seulement pour avoir une entière connoissance de tous les devoirs de la société civile, que nous sachions quelles sont les loix où les commandemens de Dieu. Car, autrement nous ne pourrions point savoir, si ce qui nous est commandé de faire par l'autorité souveraine du magistrat n'est

point contraire à la loi divine. D'où il arriveroit nécessairement, ou que par une trop grande obéissance au bras séculier & à la puissance temporelle, nous serions rebelles envers la majesté divine; ou que par la crainte d'offenser Dieu, nous tomberions dans la félonnie & mépriserions les ordonnances de l'état. Afin donc d'éviter ces deux écueils il est nécessaire que nous connoissions quelles sont les loix divines : mais parce que la connoissance des loix dépend de celle du royaume, il faut qu'au reste de cet ouvrage nous parlions du règne de Dieu.

Sur quelles personnes c'est que Dieu est dit regner.

II. Le prophète royal David au pseaume 97. verset 1. dit, l'*Eternel règne, que la terre s'en égaie;* & au pseaume 99. verset 1. le même psalmiste ajoute, *l'Eternel règne, que les peuples tremblent : il est assis entre les chérubins, que la terre soit ébranlée.* En dépit que les hommes en aient, Dieu est roi de toute la terre, & bien qu'il s'en trouve de si insolens, qu'ils nient son existence ou sa providence, leur témérité pourtant ne peut pas le chasser de son trône. Mais quoique Dieu gouverne tellement les hommes par sa providence, qu'aucun ne sauroit rien exécuter contre sa volonté ou sans permission, ce n'est pas néanmoins en cela qu'il est dit regner proprement & eu une signification exacte : car ce n'est pas le gouvernement qui s'exerce en agissant qu'on nomme regner, mais celui qui se pratique de bouche par l'autorité des commandemens,

mandemens, & par la crainte des menaces. De sorte que dans le règne de Dieu on ne doit pas mettre au rang de ses sujets les corps inanimés, ni les choses privées de raison, encore qu'elles soient soumises à la puissance divine; à cause qu'elles ne sont pas capables de recevoir les commandemens, ni d'entendre les menaces que Dieu leur feroit. On en doit aussi exclure les athées qui ne croient pas l'existence de la divinité, & ces autres qui, après l'avoir admise, lui ôtent le gouvernement des choses du monde: car, encore que malgré qu'ils en aient Dieu les gouverne par sa puissance, toutefois ils ne reconnoissent point ses ordres, & ne craignent point ses menaces. Mais ceux-là seulement sont sous le règne de Dieu, qui lui laissent la conduite de toutes choses, qui avouent qu'il a donné des ordonnances aux hommes, & qui confessent qu'il a établi des peines à ceux qui les transgressent. Tous les autres doivent être tenus pour ses ennemis, & ne peuvent point être honorés du titre de ses sujets.

Il y a trois sortes de parole de Dieu, la raison, la révélation, la prophétie.

III. Cependant l'on ne peut pas dire que quelqu'un règne par l'autorité de ses édits, s'il ne les déclare ouvertement à ceux qu'il gouverne: car, les commandemens des souverains servent de loi aux sujets; & les loix ne sont point dignes de ce nom auguste, si elles ne sont clairement promulguées, en sorte qu'on n'en puisse pas prétendre cause d'ignorance. Les hommes publient leurs loix par l'entremise

de la parole, ou de vive voix, & n'ont point d'autre moyen de ſignifier en général leur volonté. Mais Dieu publie les ſiennes en trois façons. Premièrement, par le ſecret inſtinct de la droite raiſon. Secondement, par une révélation immédiate, ou qui ſe fait par une voix ſurnaturelle qu'on entend, ou par une viſion qui ſurprend la vue, ou par des ſonges myſtérieux, ou par une inſpiration divine dont l'ame ſe trouve ſubitement remplie. En troiſième lieu, par la bouche de quelque ſaint perſonnage, que Dieu recommande par deſſus les autres, & fait connoître digne de foi par les vrais miracles qu'il lui donne d'opérer. Or, celui duquel il plait à la ſageſſe divine de ſe ſervir en cette ſorte pour être l'interprète de ſa volonté envers les autres hommes, eſt nommé prophète. Comme ces trois diverſes manières peuvent être nommées la triple parole de Dieu, à ſavoir la parole de la raiſon, la parole des ſens, & la parole des prophètes : à quoi répondent trois façons, deſquelles nous ſommes dits entendre la voix de Dieu, le raiſonnement, les ſens, & la foi. Celle des ſens, que je nomme la parole ſenſible de la divinité s'eſt faite entendre à peu de perſonnes, & Dieu n'a guères parlé par cette révélation aux hommes que ſeul à ſeul, & en déclarant choſes diverſes à diverſes perſonnes : car il n'a promulgué en cette ſorte à aucun peuple les loix touchant ſon règne.

IV. Or, ſuivant la différence qu'il y a entre la parole de Dieu raiſonnable, & la parole prophétique, on attribue à Dieu deux ſortes de règnes; le naturel, dans lequel il gouverne par les lumières du bon ſens, & qui s'étend généralement ſur tous ceux qui reconnoiſſent la puiſſance divine, à cauſe de la nature raiſonnable commune à tous les hommes: & le prophétique, dans lequel Dieu règne auſſi par la parole prophétique, mais qui eſt particulier, à cauſe que Dieu n'a pas donné à tous des loix poſitives, mais tant ſeulement à un peuple particulier, & à certaines perſonnes qu'il avoit choiſies.

Il y a deux ſortes de règne de Dieu, le naturel, & le prophétique.

V. Au règne de nature, Dieu tire tout ſon droit de régir les hommes, & de punir ceux qui enfreignent ſes loix de ſa ſeule puiſſance à laquelle il n'y a pas moyen de réſiſter. Car, tout droit ſur autrui vient ou de la nature, ou de quelque pacte. Au ſixième chapitre j'ai fait voir l'origine de ce droit de régner par la vertu du contrat; & il naît de la nature, en cela même qu'elle ne l'ôte point: vu que la nature laiſſant à tous un droit égal ſur toutes choſes, celui que chacun a de régner ſur tous les autres, eſt auſſi ancien que la nature. Mais la cauſe pourquoi il a été aboli n'a point été autre que la crainte mutuelle, comme je l'ai démontré au chapitre II. art. III. la raiſon en effet nous dictant, qu'il falloit quitter ou relâcher de ce droit pour la conſervation du genre humain; d'autant que

Que le droit par lequel Dieu règne eſt pris de ſa toute-puiſſance.

répond aux plaintes de son serviteur sans le charger de péchés ni d'aucune injustice, mais en lui représentant sa souveraine puissance: *où étois-tu*, lui dit-il, *quand je fondois la terre? Si tu as entendement, montre-le. Qui a posé ses mesures? qui y a appliqué le niveau? sur quoi sont fichés ses pilotis, ou qui est celui qui a assis la pierre du coin pour la soutenir?* &c. Job. 38. Puis se tournant vers ces fâcheux amis Eliphaz Temanite, Bildad & Tsophar, il leur dit: *ma fureur est embrasée contre vous, pource que vous n'avez point parlé droitement devant moi comme Job mon serviteur.* Cet arrêt est conforme à la sentence que notre Sauveur prononce en faveur de l'aveugle-né, lorsque ses disciples l'interrogèrent, disant, maître, qui a péché, celui-ci, ou son père, ou sa mère, pour être ainsi né aveugle? Jeh. 9. *Ni celui-ci*, répond-t il, *n'a péché, ni son père, ni sa mère: mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui.* Et encore qu'il soit dit, Rom. 5. 12. *que la mort est entrée au monde par le péché*, il ne s'ensuit pas que Dieu n'eût pu rendre les hommes sujets aux maladies & à la mort, quoiqu'ils n'eussent jamais transgressé ses ordonnances; de même que les autres animaux qui ne peuvent pas pécher, ne laissent pas d'être mortels, & d'être exposés aux infirmités naturelles.

Que l'obligation d'obéir à Dieu

VII. Si Dieu tient le droit de régner de sa toute-puissance, il est manifeste que les

hommes sont obligés de lui obéir * à cause de leur imbécillité. Car, l'obligation qui naît du pacte, dont il a été parlé au deuxième chapitre, ne peut pas avoir lieu ici, où le droit de commander vient de la nature, sans qu'il soit intervenu aucune convention. Or, il y a de deux sortes d'obligation naturelle; l'une, où la liberté est ôtée par des empêchemens corporels, suivant laquelle nous disons que le ciel, la terre, & toutes les créatures obéissent aux loix communes de leur création. L'autre, où la liberté est ôtée par l'espérance & par la crainte; suivant laquelle le plus foible ne peut point obéir au plus fort auquel il désespère de pouvoir résister. De cette seconde sorte d'obligation, c'est-à-dire, de la crainte, ou de la connoissance de notre propre foiblesse (comparée à la puissance divine) vient que nous sommes obligés d'obéir à Dieu sous son règne par la nature: car la raison enseigne à tous ceux qui confessent la puissance de Dieu, & qui admettent sa providence, qu'il ne faut pas regimber contre l'éguillon.

naît de l'imbécillité humaine.

* [*A cause de leur imbécillité.*] « Si la chose semble rude à quelqu'un, je le prie de considérer à part soi, s'il y avoit deux tout-puissans, lequel des deux seroit tenu d'obéir à l'autre. Je crois qu'il m'avouera que ni l'un ni l'autre ne le devroit céder à son compagnon. Si cela est vrai, ce que j'ai avancé est vrai aussi, que les hommes sont soumis à

Remarque.

Dieu à cause qu'ils ne sont pas tout-puissans. Et en effet, notre Sauveur admonestant saint Paul (qui en ce tems-là étoit ennemi de l'église) de ne pas regimber contre l'éguillon, ne semble exiger de lui obéissance, qu'en considération du peu de forces qu'il avoit pour lui résister ».

Que les loix de Dieu dans le règne par la nature, sont celles qui ont été rapportées ci-dessus, chapit. II & III.

VIII. D'autant que la parole de Dieu régnant par la seule nature, n'est supposée être autre chose que la droite raison; & que les ordonnances des souverains ne peuvent être connues que par leur seule parole, il est évident que les loix naturelles sont les seules loix de Dieu régnant par la nature; & ce sont les mêmes que j'ai rapportées aux chapitres II & III, & tirées de ce qui résulte des maximes du bon sens, la modestie, l'équité, la justice, la débonnaireté, & les autres vertus morales qui servent à entretenir la paix, ou qui regardent les devoirs des hommes les uns envers les autres; & celles en outre que la droite raison enseigne touchant l'honneur & le culte dû à la majesté divine. Il n'est pas besoin que je répète en cet endroit quelles sont les loix de nature, ou les vertus morales. Mais il faut voir quels honneurs & quel culte divin, c'est-à-dire, quelles loix sacrées nous dicte cette même raison naturelle.

Ce que c'est qu'honneur & culte.

IX. L'honneur, à parler proprement, n'est autre chose que l'estime que l'on fait de la puissance de quelqu'un, accompagnée de bonté. Et honorer une personne est le même que

l'estimer beaucoup. D'où il s'ensuit, que l'honneur n'est pas en celui qui est honoré, (comme il se dit communément) mais en celui qui honore. Puis donc que l'honneur gît en l'opinion, il y a trois affections qui en naissent nécessairement; l'amour, qui se rapporte à la bonté; l'espérance & la crainte, qui regardent la puissance. De ces trois sources procèdent toutes les actions extérieures, par lesquelles on a accoutumé de gagner le cœur des personnes puissantes, & qui étant des effets de l'honneur, en sont des caractères & des marques naturelles. Mais, dans la façon de parler ordinaire, le titre d'honneur est accordé, même à ces effets extérieurs du véritable honneur qui se rend dans le fonds de l'ame: auquel sens nous sommes dits honorer quelqu'un, lorsque nous témoignons en paroles & en actions les favorables sentimens que nous avons de sa puissance; de sorte que le mot d'honneur signifie en cet usage même chose que le culte. Toutefois le culte, à le bien prendre, est l'acte extérieur, caractère & signe visible de l'honneur interne; & en ce sens-là, nous sommes dits révérer ou honorer une personne, dont par toutes sortes de devoirs, nous tâchons d'appaiser la colère, si elle est fâchée contre nous, ou de laquelle nous nous étudions d'acquérir les bonnes graces, si nous n'avons à surmonter que ses froideurs & son indifférence.

X. Tous les signes qui nous font connoître Que le culte

consiste aux paroles ou aux actions. le dedans de l'ame, se peuvent réduire aux paroles & aux actions : & par conséquent tout culte consiste en l'une de ces deux choses. L'une & l'autre se rapporte à trois sortes d'effets, dont le premier est la louange, par laquelle on prêche hautement la bonté d'une personne ; le second s'occupe à publier partout la puissance qu'elle a dans l'état des affaires présentes, ce qui est proprement priser, & que l'on peut nommer l'estime d'une personne. Le troisième relève son bonheur par la considération du ferme établissement de sa puissance, qui n'a rien à craindre, & d'où on la juge & on la fait passer pour bienheureuse. Chacune de ces trois sortes d'honneur ne consiste pas, comme j'ai dit, tant seulement en paroles, mais il faut en regarder aussi les actions. Nous louons en paroles, lorsque nous tenons des discours avantageux, & que nous avançons des propositions, ou dogmatiquement & avec grande affirmation, nous attribuons à une personne des titres qui servent grandement à la faire honorer de tout le monde, comme si nous disions qu'elle est sage, vaillante & libérale. Nous louons par nos actions, toutes fois & quantes qu'elles marquent la supposition de quelque qualité recommandable, & qu'elles donnent occasion de tirer quelque bonne conséquence ; ainsi par les remerciemens, nous faisons connoître la bonté d'une personne ; par notre soumission, nous faisons éclater sa puissance ; & dans nos

Laus. *Μεγαλαυσις.* *Μακαρισμος.*

congratulations, nous ſuppoſons & laiſſons juger aux autres de ſon bonheur & de ſa félicité.

XI. Mais ſoit que nous voulions louer quelqu'un de paroles ou en effets, nous trouverons aſſez d'autres choſes qui ſignifient par tout l'honneur & la révérence, comme ſont entre les attributs les noms généraux des vertus & des puiſſances, qu'on ne peut jamais détourner en un mauvais ſens, tels que ſeront ces épithètes de bon, beau, vaillant, juſte, & autres ſemblables; & entre les actions, l'obéiſſance, les remerciemens, les prières, & telles autres choſes qui donnent toujours à entendre quelque vertu ou quelque puiſſance dans le ſujet que l'on revère. Nous en trouverons auſſi qui ſignifient de l'honneur chez quelques-uns, & qui parmi d'autres peuples dont les coutumes ſont diverſes, ſeroient priſes pour des injures, ou tenues pour indifférentes: comme ſont entre les attributs les noms qui ont du rapport aux vertus ou aux vices, à l'honnête ou au déshonnête, ſuivant la diverſité des opinions reçues; duquel rang je mets avoir tué ſon ennemi, s'être enfui de la bataille, être philoſophe ou orateur, & choſes ſemblables, qui ſont en eſtime chez quelques-uns, & qui tombent dans le mépris chez quelques autres. Et parmi les actions celles qui dépendent de la coutume du lieu où l'on eſt, ou de l'ordonnance des loix civiles, comme de ſe découvrir pour ſaluer une perſonne, de

Et qu'il y en a de naturel & d'arbitraire.

quitter ſes ſouliers, d'encliner le corps, de demander quelque choſe debout, proſterné, ou à genoux, & telles autres cérémonies qui ſe pratiquent diverſement. Le culte qui eſt toujours & par toute la terre reçu pour une marque d'honneur eſt naturel : mais l'autre qui s'accommode aux lieux & aux coutumes peut être nommé arbitraire.

De commandé & d'arbitraire.

XII. Au reſte, le culte peut auſſi être commandé, c'eſt-à-dire, enjoint par l'ordre de celui à qui on le rend : ou volontaire, à ſavoir tel qu'il plaît à celui qui s'en acquitte. S'il eſt commandé, les actions que l'on emploie ne ſignifient point de l'honneur comme telles, mais en tant qu'elles ſont commandées, car elles marquent immédiatement l'obéiſſance, & enſuite de celle-ci la puiſſance : de ſorte que le culte commandé gît en l'obéiſſance : & le volontaire enferme de la révérence dans la nature même des actions, tellement que ſi elles ſont des ſignes d'honneur à ceux qui les voyent, le culte s'en enſuit : ou au contraire il en rejaillit quelque outrage, ſi elles ſont priſes d'autres façons, & ſi elles ſont ſujettes, à être ſiniſtrement interprétées. Derechef, le culte eſt ou public, ou privé. Le public ne peut pas être volontaire à l'égard des particuliers, mais bien au regard de l'état qui l'inſtitue. Car, ce que l'on fait volontairement ſe pratiquant au gré de celui qui le fait, on ne rendroit pas une ſeule forme de culte, mais chacun uſant de

son franc-arbitre, il y auroit presqu'autant de cultes que de diverses personnes, si quelque autorité souveraine ne restreignoit la liberté des esprits qui seroient ingénieux à en inventer, & si la volonté d'un supérieur n'en régloit la manière. Mais le culte privé peut demeurer entièrement volontaire, s'il est rendu en secret : car, pour celui que l'on rend en public, la sévérité des loix, ou les mouvemens de la honte lui apportent quelque contrainte, qui répugne à la nature du volontaire.

XIII. Or, afin de connoître quelle est la fin & le but pour lequel on revère une personne; il faut en considérer la cause, & voir pourquoi c'est que les hommes se plaisent à la révérence qu'on leur porte. Sur quoi il est nécessaire de supposer ce que j'ai démontré ailleurs, que la joie est fondée sur la contemplation que quelqu'un fait de sa vertu, de sa force, de son savoir, de sa beauté, de ses amis, de ses richesses, ou de telle autre puissance qui lui appartient, ou laquelle il considère comme sienne propre; & qu'elle n'est autre chose que la gloire ou le triomphe de l'ame qui pense qu'elle est honorée, c'est-à-dire, qu'on l'aime & qu'on la craint; ce qui lui signifie aussi, que tout le monde est prêt de lui rendre service, & de l'assister en sa nécessité. Cependant, à cause que les hommes estiment volontiers puissans ceux qu'ils voient honorés, c'est-à-dire, ceux que les autres

Quelle est la fin & le but du culte.

mettent en réputation de grand crédit & de grande autorité; il arrive que l'honneur s'augmente par le culte qui lui est rendu, & que souvent de la réputation du pouvoir l'on passe à l'acquisition d'une véritable puissance. La fin donc de celui qui commande ou qui souffre qu'on le revère, est de ranger par ce moyen, c'est-à-dire, par l'amour ou par la crainte, le plus de personnes qu'il peut sous son obéissance.

Quelles sont les loix de nature, touchant les attributs de Dieu.

XIV. Maintenant afin de savoir quel culte la raison naturelle prescrit de rendre à la divinité, commençons par ses attributs. Où d'abord nous découvrirons évidemment qu'il lui faut attribuer l'existence; car, nous ne saurions avoir la volonté portée à honorer celui dont l'être seroit purement imaginaire, & que nous ne croirions pas exister dans la nature. En après, que les philosophes qui ont dit que le monde, ou que l'ame du monde (c'est-à-dire une de ses parties) étoit Dieu même, ont parlé indignement de sa divine majesté; pource que non-seulement ils ne lui attribuent rien, mais qu'ils l'ôtent du nombre des choses; vu que par ce nom de Dieu on entend la cause du monde; & qu'en disant que le monde est Dieu, ils font qu'il n'a aucune cause, ce qui est nier l'existence de la divinité. Que ceux-là aussi sont tombés dans la même absurdité, qui ont assuré que le monde n'avoit point été créé & qu'il étoit éternel; car ce qui est éternel ne pouvant

point avoir de cause, & le monde n'en ayant aucune, on ôte à Dieu toute son existence. Que ceux-là pareillement ont des sentimens injurieux à ce souverain arbitre de l'univers, qui le plongeant dans la fainéantise, & l'assoupissant d'un morne loisir qui le prive de toute action, lui ôtent l'inspection des affaires humaines, & le gouvernement du monde. Car, quelque tout puissant qu'ils le confessent, toutefois s'il n'a point de soin des choses d'ici bas, qu'est-ce qui empêchera qu'on ne dise, suivant cette maxime ancienne, *ce qui est au dessus de nous ne nous touche point*; & n'y ayant aucun sujet de craindre ou d'aimer une divinité inutile, elle est certes à l'égard de ceux qui la font passer pour telle, comme dénuée de tout le fondement de sa subsistance. D'ailleurs nous remarquerons, que parmi les attributs qui signifient grandeur & puissance, ceux qui désignent quelque chose de fini & de déterminé ne sont point des signes d'une ame pleine de respect & de réverence; d'autant que nous n'honorons pas Dieu dignement, si nous lui attribuons moins de grandeur & moins de puissance que nous ne pouvons lui en attribuer. Or, le fini est au dessus de ce que nous pouvons, vu qu'il nous est très aisé de concevoir & d'ajouter toujours quelque nouveau dégré de perfection à une chose finie. Cela étant ainsi, il ne faudra pas attribuer à Dieu aucune figure, parce que toute figure est déterminée; &

nous ne dirons point aussi que nous en concevions l'essence, que notre imagination s'en forme d'idée, ou qu'aucune faculté de notre ame soit capable de se le présenter; car il seroit fini s'il étoit de notre portée, & si par nos foibles efforts il nous étoit permis d'atteindre à une hauteur tout-à-fait inaccessible. Et bien que ce terme d'infini marque une conception de notre esprit, il ne s'ensuit pas que notre entendement forme aucune pensée propre à exprimer une chose infinie. En effet, lorsque nous disons qu'une chose est infinie, nous ne signifions rien en ce qui est de la chose en elle-même, mais nous témoignons l'impuissance de notre ame, & c'est le même que si nous avouions franchement que nous ne savons si cette chose-là est finie, ni où c'est qu'elle rencontre ses limites. Et c'est parler de Dieu avec fort peu de respect, que de dire que nous en ayons l'idée dans l'ame; car l'idée n'est autre chose que notre conception, & nous ne sommes capables de concevoir que des choses finies. Il se faudra bien garder aussi de dire que Dieu soit composé de parties, ou qu'il soit un tout, parce que ces façons de parler sont des attributs qu'on donne à des choses finies; ni qu'il est en quelque lieu, car, rien ne peut occuper un lieu qui ne reçoive de tous côtés des bornes de sa grandeur: ni qu'il se meut ou qu'il se repose, d'autant qu'en l'un & en l'autre on supposeroit qu'il est dans un lieu, & qu'il

occupe

occupe quelqu'espace : ni qu'il y a plusieurs Dieux, parce qu'il ne peut y avoir plusieurs natures infinies. Au reste, touchant les attributs de la félicité, nous penserons que tous ceux-là qui signifient quelque douleur sont indignes de Dieu (si ce n'est qu'on ne les prenne pas pour une affection, mais figurément & par métonymie pour un certain effet) tels que sont ceux de la repentance, de la colère, de la pitié; ou qui emportent quelque défaut, comme ceux de l'appétit, de l'espérance, de la convoitise, & cette sorte d'amour qu'on nomme aussi concupiscence; car ils marquent je ne sais quelle disette, vu qu'il est impossible de concevoir que quelqu'un desire, espère, ou souhaite, si ce n'est quelque chose dont il souffre la privation; ou qui dénotent en la personne à laquelle on les donne quelque faculté passive : car souffrir est le propre d'une puissance limitée, & qui dépend de quelqu'autre. Quand donc nous attribuons à Dieu une volonté, il ne faut pas l'imaginer de même que la nôtre, que nous nommons un appétit raisonnable : d'autant que si Dieu desiroit, il manqueroit de quelque chose, ce que l'on ne peut pas avancer sans lui faire injure : mais il faut suppòser je ne sais quoi d'analogue, qui a du rapport, & que nous ne pouvons pas nettement concevoir. Ainsi, quand nous attribuons à Dieu la vue, & les autres actions des sens, ou la science & l'entendement, qui ne sont en nous que des

émotions de l'ame suscitées par les objets extérieurs qui frappent les organes, il ne faut pas estimer qu'il arrive en lui rien de semblable : car cela montre une puissance qui dépend d'autrui, chose très-contraire à une félicité parfaite. Celui donc qui voudroit ne donner à Dieu aucuns titres que ceux que la raison enseigne, devroit se servir de noms qui fussent ou négatifs, tels que sont ceux d'infini, d'éternel, d'incompréhensible, ou au superlatif, comme ceux de très-bon, très-grand, très fort, &c. ou indéfinis, tels que sont ceux de bon, juste, fort, créateur, roi, & semblables; & les employer en ce sens, que son dessein ne fût pas d'exprimer ce que son ineffable majesté est en elle même; (ce qui seroit la renfermer dans les étroites limites de notre imagination) mais de confesser qu'en la voulant contempler, on est ravi en admiration & soumis à une entière obéissance, ce qui est demeurer dans les termes d'une respectueuse humilité, & lui rendre véritablement le plus grand hommage qu'il est possible. En effet, la raison ne nous dicte qu'un seul nom qui signifie la nature de Dieu, à savoir, celui qui existe, ou simplement, celui qui est; & un autre par lequel il se rapporte à nous, à savoir celui-là même de Dieu, qui comprend en sa signification ceux de roi, de seigneur & de père.

Quelles sont les actions par lesquel-

XV. C'est une maxime de la raison qui est de fort grande étendue, touchant les actions

extérieures par lesquelles il faut révérer la divinité, aussi bien que touchant ses attributs, qu'elles portent comme gravées des marques visibles du respect & de l'honneur qu'on lui veut rendre. Sous ce précepte général sont contenues premièrement les prières.

les le culte se rend naturellement.

Qui fingit sacros auro vel marmore vultus,
Non facit ille Deos; qui rogat, ille facit.

Ce n'est pas l'artisan, ni la riche matière
Dont il forme l'idole, encore moins le lieu
Où l'autel est dressé, qui composent le Dieu;
Mais l'homme en est l'auteur; qui lui fait sa prière.

Car les prières sont des signes de l'espérance, que l'on met en une personne, & l'espoir est une reconnoissance de la bonté & de la puissance divine.

En deuxième lieu, les actions de graces, qui sont un signe de la même affection, si ce n'est que les prières précèdent le bienfait, & les remerciemens le présupposent.

En troisième lieu, les dons ou oblations & sacrifices, car ce sont des actions de graces.

En quatrième lieu, ne jurer point par quelqu'autre. Car le serment est une imprécation qu'une personne fait contre soi-même, en cas qu'elle manque à sa parole, de la colère de celui qui ne peut ignorer le dedans de son cœur, & qui peut la punir, quelque puissante qu'elle soit. Ce qui n'appartient qu'à

Dieu ſeul. En effet, s'il y avoit un homme à qui la malice de ſes ſujets ne pût demeurer cachée, & à qui aucune puiſſance humaine ne pût réſiſter, il ſuffiroit de lui donner ſa parole, ſans aucun ſerment qui l'accompagnât; parce qu'il pourroit bien ſe venger ſi l'on venoit à la rompre, & le ſerment ne ſeroit pas néceſſaire.

En cinquième lieu, parler de Dieu conſidérément; car c'eſt une marque de crainte; & la crainte eſt un aveu de la puiſſance. De ce précepte il s'enſuit, qu'il ne faut pas employer le nom de Dieu témérairement, ni le prendre en vain; vu que l'une & l'autre de ces choſes eſt pleine d'inconſidération; qu'il ne faut pas jurer hors de beſoin: car cela ſeroit en vain. Or, il eſt inutile d'en venir là, ſi ce n'eſt entre deux villes, pour éviter ou ôter les violences qui naîtroient néceſſairement du peu d'aſſurance qu'on auroit aux promeſſes, & dans les affaires particulières pour mieux établir la certitude des jugemens. Pareillement, qu'il ne faut point diſputer de la nature divine: car, l'on a ſuppoſé qu'au règne de Dieu par la nature, toutes nos recherches & toutes nos découvertes ſe font par la ſeule raiſon, c'eſt-à-dire, par les ſeuls principes de la ſcience naturelle. Or, tant s'en faut, que par eux nous connoiſſions la nature de Dieu, que même nous ne pouvons pas bien comprendre les propriétés de notre corps, ni de quelqu'autre créature que ce ſoit. De ſorte que de toutes

ces disputes, il ne réussit autre chose, si ce n'est que nous imposons témérairement des noms à la majesté divine selon la mesure de nos foibles conceptions. Il s'ensuit aussi en ce qui regarde le droit du règne de Dieu, que la façon de parler de ceux qui disent : que telle, ou telle, ou telle chose ne peut pas s'accorder avec la justice divine, est téméraire & inconsidérée. D'autant que les hommes même se tiendroient offensés, si leurs enfans disputoient de leur droit, & mesuroient leur justice à autre mesure qu'à celle de leurs commandemens.

En sixième lieu, qu'il faut que dans les prières, dans les actions de graces, & dans les sacrifices, tout ce qui est offert, soit le meilleur qu'il se peut en son genre, & porte le caractère de l'honneur & de la révérence. En effet, il ne faut point que les prières soient faites sur-le-champ & à la volée, ou d'une façon vulgaire; mais avec un bel ordre, & avec autant d'élégance qu'il est possible de leur donner. Certes, bien qu'il fût absude parmi les payens d'adorer Dieu sous des images, ce n'étoit pourtant pas une chose si éloignée de la raison, d'employer dans leurs cérémonies sacrées les vers & la musique. Il faut aussi que les victimes soient belles, & les offrandes magnifiques, & que tout ce que l'on fait témoigne de la soumission, signifie de la reconnoissance, ou rappelle le souvenir des bienfaits que l'on a reçus : car tout cela part du desir d'honorer une personne.

En septième lieu, qu'il faut servir Dieu non-seulement en secret, mais publiquement & à la vue de tout le monde. Car le culte est d'autant plus agréable, comme j'ai dit ci dessus, article XIII, qu'il produit du respect dans les autres; de sorte que si personne ne voit quand on le rend, on lui fait perdre ce qu'il a de plus agréable.

Enfin, qu'il faut regarder avec un grand soin les loix de nature. Car la plus atroce de toutes les injures, est celle de mépriser les commandemens de son supérieur; comme, au contraire, l'obéissance vaut mieux que tous les sacrifices que l'on sauroit offrir.

Et ce sont-là les principales loix de nature, touchant le culte de Dieu, & celles que la raison enseigne à tous les hommes du monde. Mais dans les particuliers états, dont chacun est comme une personne privée, cette même raison naturelle commande en outre l'uniformité du service public. Car les actions que chacun fait selon son sens particulier & à sa propre fantaisie, ne sont pas celles du public, ni par conséquent le culte que l'état ordonne. Or, ce qui est fait par tout le corps de la république, on entend qu'il est fait par le commandement du souverain ou de ceux qui gouvernent, & ainsi du consentement unanime de tous les citoyens; c'est-à-dire, uniformément.

Que dans le règne de Dieu par la nature, l'é-

XVI. Les loix de nature, touchant le service de Dieu, qui sont rapportées en l'article précédent, ne commandent de rendre que des

preuves naturelles de notre révérence. Sur quoi il faut considérer qu'il y a de deux sortes de signes; les uns sont naturels, & les autres sont conventionnels, c'est-à-dire, dépendans d'une constitution expresse ou tacite. Or, d'autant qu'en toute langue l'usage des noms & des titres naît de ce qu'on en est convenu, il peut être changé par une convention nouvelle: car ce qui dépend, & qui tire toute sa force de la volonté des hommes, se peut changer ou abolir du consentement de cette même volonté: & ainsi les noms qui sont attribués à Dieu par une constitution humaine, peuvent être changés par le même moyen; mais, c'est au public de faire de telles constitutions générales: de sorte que l'état seul (c'est-à-dire, ceux qui le gouvernent) a le droit de juger, quels noms, ou quels titres sont honorables à sa majesté divine, & quels ne le sont pas; c'est-à-dire, quelles doctrines peuvent être reçues & publiquement professées, touchant la nature de Dieu & ses œuvres. Quant aux actions, elles ne signifient pas par la constitution des hommes, mais naturellement, comme les effets sont des signes de leurs causes: ainsi, il y en a qui sont toujours des marques de mépris de ceux en la présence desquels on les pratique, comme celles qui leur découvrent quelque vergogne du corps, ou par lesquelles on exerce une chose qu'on auroit honte de faire devant ceux que l'on respecte. Il y en a d'autres qui se prennent toujours pour des signes d'honneur, comme de s'approcher

tat peut instituer un culte divin tel que bon lui semble.

& de parler à quelqu'un avec humilité & bienséance, de se détourner à sa rencontre pour lui faire place, & semblables. Le public n'a rien à y changer, & ne doit pas y mettre la main. Mais il y en a une infinité d'autres, qui sont indifférentes, en ce qui est du mépris ou de l'honneur : & ce sont celles-ci sur lesquelles l'état a de la jurisdiction, qui peuvent être établies comme des marques d'honneur & de révérence, & qui le sont effectivement, lorsqu'elles sont une fois autorisées. D'où il n'est pas mal-aisé de comprendre, qu'il faut obéir à l'état en tout ce qu'il nous commande de faire comme un signe de l'honneur, & du culte que nous devons rendre à Dieu; pourvu que rien n'empêche l'institution de ce signe au sens qu'on lui veut donner, & qu'il puisse recevoir le caractère de respect qu'on lui veut imprimer: ma raison est, qu'une action est un vrai signe d'honneur, si elle est reçue pour telle par ordonnance de la république.

Que Dieu régnant par la seule nature, c'est à l'état, c'est-à-dire, à cette personne ou à cette cour, qui a après Dieu l'autorité suprême, d'être interpréte de toutes les loix.

XVII. Je viens de montrer quelles sont les loix de Dieu tant sacrées que temporelles ou séculières en son règne par la seule nature. Mais d'autant qu'il n'y a personne qui ne se puisse tromper en ses raisonnemens, & qu'il arrive en la plupart des actions que les hommes font de différentes & contraires opinions, on peut demander en outre lequel c'est que Dieu a voulu établir interprète de la droite raison, c'est-à-dire, de ses loix. Et quant à ce qui est des loix séculières, c'est-à-dire, de

celles qui regardent la justice, & les mœurs des hommes les uns envers les autres, j'ai fait voir parce que j'ai touché ci-dessus de la constitution des états, qu'il étoit raisonnable que tous les jugemens fussent entre les mains de la république; & que les jugemens n'étoient autre chose que l'interprétation des loix; d'où j'ai tiré cette conséquence, que les états, c'est-à-dire, ceux qui ont la souveraine puissance dans les républiques, étoient les interprètes des loix en tous les endroits de la terre où la politique s'exerce. Touchant les loix sacrées, il faut ici considérer derechef ce que j'ai démontré ci-devant au cinquième chapitre article XIII, que chaque citoyen a transféré de son droit à celui ou à ceux qui commandent dans l'état, autant qu'il a pû en transférer. Or, rien n'a empêché qu'il n'ait transporté le droit de déterminer la manière en laquelle il faut honorer Dieu. D'où je conclus que le transport en a été fait réellement. Mais que chaque particulier ait eu cette puissance, il est manifeste de ce que la façon d'honorer Dieu avant l'établissement de la société civile devoit être prise du raisonnement de chaque personne privée: Or, rien n'empêche que chacun soumette sa raison privée à la générale de l'état. D'ailleurs, si chacun suivoit sa propre fantaisie en l'honneur qu'il rend à Dieu, par une si grande diversité d'adorateurs l'un estimeroit le culte de l'autre indécent, ou même impie, & l'un

ne sembleroit pas honorer Dieu au sens de l'autre : d'où il arriveroit cet inconvénient, que le culte le plus raisonnable ne mériteroit point ce titre, à cause que la nature du service consiste en ce qu'il soit un signe de l'honneur que l'on rend intérieurement à une personne; & puisqu'il n'y a que ce qui signifie quelque chose à autrui qui doive être nommé un signe, ce qui ne le paroît pas aux yeux d'un autre ne pourroit pas être une marque d'honneur & un signe de révérence. De plus, cela est un vrai signe, qui passe pour tel dans le commun consentement des hommes; donc il y a de l'honneur en ce que le consentement général, c'est-à-dire, le commandement du public en a établi un signe; & ainsi l'on ne contrevient point à la volonté de Dieu révélée par la seule raison, quand on lui rend les signes d'honneur que la république ordonne. Les particuliers donc peuvent transférer le droit de déterminer la manière en laquelle il faut servir Dieu à l'état dans lequel ils vivent, c'est-à-dire, à ceux qui le gouvernent. Voire même ils le doivent ; car autrement toutes les plus absurdes opinions touchant la nature divine, & toutes les plus impertinentes & ridicules cérémonies qu'on ait jamais vues en diverses nations se rencontreroient dans une seule ville; ce qui donneroit occasion à chacun de croire que tous ses concitoyens qui ne pratiquent pas le même culte que lui font tort à la divinité qu'il adore. Ce qui

étant de la forte l'on ne pourroit pas dire véritablement qu'aucun fervit Dieu; parce que perfonne ne le fert, ou ne l'honore extérieurement, s'il ne fait des chofes defquelles il apparoiffe aux autres qu'il le revère. Je puis donc conclure, que l'interprétation des loix naturelles tant facrées que féculières, fous le règne de Dieu par la nature, dépend de l'autorité du magiftrat, c'eft-à-dire, de cette perfonne publique, ou de la cour à laquelle on a commis la fouveraine puiffance, & que tout ce que dieu commande, il le commande par fa bouche; comme au contraire, que tout ce que l'état ordonne touchant le fervice de Dieu, & touchant les chofes temporelles, doit être reçu de même que s'il étoit commandé de Dieu immédiatement.

XVIII. Cependant quelqu'un pourroit former diverfes objections contre ce que je viens de dire, & demander premièrement, s'il ne s'enfuit pas de nos maximes qu'il faudroit obéir à l'état, s'il commandoit directement d'offenfer Dieu, ou s'il défendoit de le révérer. Mais je nierois cette conféquence, & dirois qu'il ne faut point obéir : car, on ne peut pas prendre le mépris, l'outrage, ni la privation de tout le culte, pour une manière de fervir Dieu; outre qu'avant l'établiffement de la fociété civile perfonne n'a eu droit, reconnoiffant Dieu comme roi du monde, de lui refufer l'honneur qui lui appartient en cette qualité; ni donc eu le pouvoir de tranf- Solution de quelques doutes.

férer à l'état le droit de commander des choses si étranges. Si l'on demande ensuite, s'il faut obéir à l'état en cas qu'il commande de dire ou de faire quelque chose, qui n'est pas à la vérité directement injurieuse à Dieu, mais d'où par raisonnement on peut tirer des conséquences qui lui sont outrageuses, comme s'il étoit ordonné de le révérer sous une image en la présence de ceux qui tiennent que cette façon d'adorer est permise, & qu'elle est pleine de révérence? Certainement j'ose dire * qu'il faudroit le faire. Car le culte est institué en signe d'honneur : or, est-il que cette manière de service est une marque de respect, & qu'elle avance la gloire de Dieu parmi ceux qui approuvent cette espèce de vénération; ou s'il étoit commandé de donner à Dieu un nom duquel la signification nous seroit inconnue, ou duquel nous ne comprendrions pas le rapport qu'il auroit avec sa majesté? Il faudroit faire cela aussi, parce que les choses que nous faisons par honneur, & que nous ne concevons point tendre à autre fin, si elles passent communément pour des signes de respect, elles le sont effectivement, & en refusant de les faire, nous refusons de travailler à l'avancement de la gloire de Dieu. Il faut dire le même de tous les attributs, & de toutes les actions qui regardent le service de Dieu fondé en la seule raison, desquelles on peut disputer, & qui tombent en controverse. Pource qu'encore que

* Voyez p. 319.

de tels commandemens puissent être quelquefois contraires à la droite raison, & qu'ainsi ils soient des péchés en ceux qui les font; si est-ce qu'ils ne sont pas contraires au bons sens, ni des péchés à l'égard des sujets qui y obéissent, & desquels la droite raison est de se soumettre à la raison de l'état en des matières controversées. Enfin, si cet homme ou cette cour souveraine à qui on a commis l'autorité suprême de la république, commande qu'on la révère par des titres & par des actions dont il faut adorer la divinité, il reste à savoir, si l'on est tenu de lui obéir. Je réponds, qu'il y a plusieurs choses qui peuvent être attribuées à Dieu & aux hommes en commun: car on peut louer ceux-ci, & en élever le mérite, & il y a quantité d'actions par lesquelles on peut rendre de l'honneur à Dieu & aux hommes de la même manière. Mais il faut considérer tant seulement ce que les attributs & les actions signifient: de sorte que nous nous abstenions, quelque commandement des puissances supérieures qui intervienne, d'employer des titres ou des attributs, par lesquels nous donnions à connoître, que nous estimons quelque personne si absolument souveraine, qu'elle ne dépende point de Dieu, qu'elle soit immortelle, d'une vertu infinie, ou de telle autre façon qui ne peut convenir qu'à l'essence divine: comme aussi des actions qui ont la même signification, & qui passent à ce même excès de

louange, telles que ſont celles de prier un abſent, de demander à un homme ce que l'on ne peut obtenir que de Dieu ſeul, comme la pluie & le beau tems, de lui offrir ce que Dieu ſeul peut recevoir, comme des holocauſtes, ou de lui rendre un culte au-delà duquel il ne s'en trouve point de plus grand, tel qu'eſt le ſacrifice. Car, toutes ces actions là tendent à faire croire que Dieu ne règne point, contre ce qui a été ſuppoſé dès le commencement. Au reſte il eſt permis, même dans la pratique de la civilité ordinaire, de ſe mettre à genoux, de ſe proſterner, & de ployer le corps en diverſes autres manières; d'autant que ces choſes peuvent ſignifier l'aveu d'une puiſſance tant ſeulement civile. Et de vrai le culte religieux n'eſt pas diſtingué du civil par le mouvement du corps, par ſa poſture, par ſes habits, ni par ſes geſtes, mais par la déclaration du ſentiment que l'on a de la perſonne que l'on révère : tellement que ſi nous nous proſternons devant quelqu'un avec deſſein de déclarer par là que nous le tenons pour Dieu, ce culte là eſt divin, mais ſi nous le faiſons en ſigne de reconnoiſſance d'une autorité politique, le culte n'eſt que civil. Ces deux cultes ne ſont non plus diſtingués par aucune de ces actions que l'on entend d'ordinaire ſous les noms de
λατρεία, & δουλεία. Latrie & de Dulie, dont le premier repréſente le devoir, & l'autre la condition des eſclaves; mais qui ſont en effet divers noms d'une ſeule choſe.

* [*Qu'il faudroit le faire.*] « J'ai dit en l'article XIV de ce chapitre que ceux qui prescrivent des bornes à Dieu offensent la loi naturelle touchant son culte. Maintenant j'ajoute que ceux qui adorent Dieu sous une image lui donnent des limites, & qu'ainsi ils font ce qu'il ne faudroit pas faire; d'où il semble que ce dernier passage soit contraire au précédent. Sur quoi il faut savoir premièrement, que ce ne sont pas ceux, qui contraints par la force du commandement adorent Dieu de cette sorte, que l'on doit accuser mettre des bornes à la nature divine, mais bien ceux qui publient cette injuste ordonnance : car ceux qui adorent à contre-cœur, ne laissent pas d'adorer véritablement, & font leurs cérémonies en un lieu où le légitime souverain leur a commandé de les faire. Remarque.

Secondement, je ne dis pas qu'il le faille faire toujours & par tout, mais suppose qu'il n'y a point d'autre règle du service divin que ce que dicte la raison humaine; car, alors la volonté de l'état tient lieu de raison. Mais dans le règne de Dieu par l'alliance nouvelle ou ancienne, ou l'idolatrie est expressément défendue, bien que l'état le commande, si est-ce qu'il ne faut point le faire. Et je pense que si ceux, qui ont estimé qu'il y avoit de la contrariété entre cet article & le quatorzième, considèrent bien ce que je viens de dire, ils n'auront plus de sujet de demeurer dans leur opinion ».

Ce que c'est que péché & crime de lèze-majesté divine dans le règne de Dieu par la nature.

Κατα τα νομιμα.

XIX. On peut recueillir des discours précédens, que sous le règne de Dieu par la seule raison naturelle, les sujets pèchent, premièrement s'ils enfreignent les loix morales que j'ai expliquées aux chapitres II & III. En deuxième lieu, s'ils transgressent les loix ou les ordonnances de l'état en ce qui regarde la justice. En troisième lieu, s'ils n'adorent pas Dieu selon les coutumes & les loix du pays. En quatrième lieu, s'ils ne confessent publiquement & devant tout le monde de parole & d'effet, qu'il y a un Dieu très-bon, très-grand, très-heureux, roi suprême de l'univers, & de tous les rois de la terre: c'est-à-dire, s'ils ne l'adorent point par cette confession. Ce quatrième péché est dans le règne de Dieu par la nature, suivant ce que j'ai dit en l'article II du chapitre précédent, le crime de lèze-majesté divine. Car il nie la puissance de Dieu, & tombe dans l'athéisme. Les péchés qui se commettent en ceci sont tout de même que si l'on supposoit, qu'il y a un prince souverain, qui étant roi absolu dans un royaume en laisse le gouvernement en son absence à un vice-roi. Ce seroit un crime contre l'autorité de ce dernier, si on ne lui obéissoit pas en toutes choses, excepté s'il vouloit usurper le royaume, ou le donner à quelqu'autre: mais ceux qui lui obéiroient si absolument, qu'ils n'apporteroient pas cette légitime exception, ils devroient être tenus comme criminels de lèze-majesté.

CHAPITRE XVI.

CHAPITRE XVI.

Du règne de Dieu par l'ancienne alliance.

SOMMAIRE.

I. Que Dieu inſtitua la vraie religion par Abraham ; tous les autres peuples étant plongés dans la ſuperſtition. II. Que par l'alliance que Dieu fit avec Adam, il eſt défendu de diſputer des commandemens des ſupérieurs. III. Termes de l'alliance que Dieu traita avec Abraham. IV. Qu'en cette alliance il n'eſt pas porté de reconnoître ſimplement un Dieu, mais celui qui apparut à Abraham. V. Que les loix auxquelles Abraham étoit obligé, n'étoient point autres que celles de nature & de la circonciſion. VI. Qu'Abraham étoit interprête à ſes gens de la parole de Dieu & de toutes les loix. VII. Que les ſujets d'Abraham n'ont pas pu faillir en lui obéiſſant. VIII. Alliance de Dieu avec le peuple juif en la montagne de Sinaï. IX. Que le gouvernement de Dieu a delà pris le nom de règne. X. Quelles furent les loix que Dieu impoſa aux juifs. XI. Ce que c'eſt que la parole de Dieu, & comment c'eſt qu'il la faut connoître. XII. Quelle a été la parole de Dieu écrite parmi les juifs. XIII. Que la puiſſance d'interpréter la parole de Dieu, & l'autorité ſuprème dans le civil, ont été jointes en la perſonne de Moïſe tandis qu'il a vécu.

XIV. Qu'elles ont demeuré unies en la personne du souverain sacrificateur du vivant de Josué. XV. Qu'elles ont demeuré unies en la personne du souverain sacrificateur, jusqu'au tems du roi Saül XVI. Qu'elles ont demeuré unies en la personne des rois, jusqu'au tems de la captivité. XVII. Qu'elles ont été en la personne des sacrificateurs après le retour de la captivité. XVIII. Que parmi les juifs nier la providence divine, & commettre l'idolâtrie, étoient les seuls crimes de lèze-majesté divine; qu'en toutes autres choses ils devoient obéir à leurs princes.

Que Dieu institua la vraie religion par Abraham, tous les autres peuples étant plongés dans la superstition.

I. Presque tous les hommes sont portés par le sentiment de leur propre foiblesse, & par l'admiration, en laquelle ils se trouvent ravis des effets de la nature, à croire qu'il y a un Dieu, auteur invisible de toutes les choses que nous voyons, & lequel aussi ils craignent, reconnoissant bien qu'ils n'ont pas en eux-mêmes assez de quoi se défendre des dangers qui les environnent. Mais au reste l'usage imparfait de leur raison, & la violence de leurs affections empêchent qu'ils ne le servent comme il faut : d'autant que la crainte que l'on a des choses invisibles, si elle n'est conduite par le bon sens dégénère en superstition. De sorte qu'il étoit presqu'impossible aux hommes, dénués de l'assistance de Dieu, d'éviter ces deux écueils, l'athéisme & la superstition; dont l'une vient d'une espèce de terreur pa-

nique qui se glisse dans l'ame sans écouter la raison, & l'autre naît d'une certaine bonne opinion qu'on a de son raisonnement auquel un petit mélange de crainte ne donne point de retenue. C'est ce qui a été cause que la plupart des hommes sont aisément tombés dans l'idolâtrie, & que presque toutes les nations de la terre ont révéré la divinité sous des images & des représentations des choses finies, adorant des spectres & des phantômes, auxquels peut-être on a donné le titre de démons, à raison de la crainte qu'ils jetoient dans l'ame. Mais il a plu à la divine bonté, comme les saintes écritures le nous enseignent, de choisir parmi le genre humain le fidèle Abraham, par lequel les autres hommes fussent instruits du service qu'ils devoient lui rendre. Dieu donc s'est révélé à ce père des croyans d'une façon extraordinaire, & a traité avec lui & avec sa postérité cette si célèbre alliance qu'on a nommé le vieil testament, ou l'ancienne alliance. C'est là le fondement de la vraie religion; ce saint homme en a été le chef, & le premier qui a enseigné après le déluge, qu'il y avoit un Dieu créateur de l'univers. C'est en lui aussi qu'a commencé le règne de Dieu par les alliances. Sur quoi voyez l'historien des juifs Joseph au premier livre de ses antiquités judaïques chap. 7.

Δαιμων de δεῖμα.

II. Il est vrai qu'au commencement du monde Dieu régna sur Adam & sur Eve non seulement par le droit de la nature, mais aussi

Que par l'alliance que Dieu fit avec Adam,

Il est défendu de disputer des commandemens des supérieurs.

en vertu de quelqu'alliance; de sorte qu'il semble, que Dieu n'a pas voulu qu'on ne lui rendit aucune autre obéissance que celle que la lumière de la raison naturelle prescrit, qu'ensuite de quelque pacte, c'est-à-dire, à cause du commun consentement des hommes. Mais d'autant que cette alliance fût tout incontinent rompue, & qu'elle ne fût point renouvellée depuis, il ne faut pas commencer dès ce temps-là le règne de Dieu dont il s'agit en ce chapitre. Cependant il y a ceci à remarquer en passant, sur le sujet de la défense qui fût faite de ne point manger du fruit de l'arbre de science du bien & du mal, (soit que l'on doive entendre par là une prohibition de s'entremettre de juger de ce qui est bien & de ce qui est mal, ou que l'usage de quelque fruit du jardin d'Eden fût interdit en effet) que Dieu a exigé une obéissance aveugle à ses commandemens, sans qu'il fût permis de disputer à l'encontre, & de mettre en question si ce qui étoit commandé étoit bon ou mauvais. Car le fruit de l'arbre n'a rien de mauvais en soi, hors de la défense, qui seule peut rendre un péché, c'est-à-dire, moralement mauvaise, la liberté que l'homme prit d'en manger.

Termes de l'alliance que Dieu traita avec Abraham.

III. Or, l'alliance que Dieu traita avec Abraham fût conçue en ces termes, couché au dix-septième chapitre de la Genèse verset 7. 8. *J'établirai mon alliance entre moi & toi, & entre ta postérité après toi en leurs âges,*

pour être une alliance perpétuelle ; afin que je te sois Dieu & à ta postérité après toi. Et je te donnerai, & à ta postérité après toi le pays où tu habites comme étranger, à savoir tout le pays de Canaan, en possession perpétuelle ; & leur serai Dieu. Et afin qu'Abraham & ses descendans pussent garder le souvenir de cette alliance, il étoit nécessaire d'instituer un signe : de sorte que la circoncision fût ajoutée au traité, mais comme un simple mémorial, verset 10. *C'est ici mon alliance que vous garderez entre moi & vous, & entre ta postérité après toi, à savoir que tout mâle d'entre vous sera circoncis. Si circoncirez la chair de votre prépuce, & cela sera pour signe de l'alliance entre moi & vous.* L'alliance donc consiste en cette condition, qu'Abraham reconnoisse que l'éternel est son Dieu & de sa postérité, c'est-à-dire, qu'il se soumette à sa conduite ; & en cette promesse, que Dieu donnera à Abraham en héritage le pays auquel il habitoit alors comme étranger ; en mémoire de laquelle alliance Abraham reçut le signe de la circoncision, & promit qu'en sa postérité tous les enfans mâles en porteroient la marque.

IV. Mais puisqu'avant cette alliance Abraham reconnoissoit déja Dieu comme le créateur de l'univers & le roi du monde (car ce grand homme ne douta jamais de l'existence de Dieu, ni de sa providence,) comment n'étoit-ce point une chose superflue,

Qu'en cette alliance il n'est pas porté de reconnoître simplement un Dieu, mais celui

qui apparut à Abraham. que Dieu exigeât de lui une obéissance, qui lui étoit due naturellement, en proposant une récompense, & en passant une espèce de contrat; & comment est ce que Dieu promettoit à Abraham de lui faire posséder la terre de Canaan, sous cette condition qu'il le reconnut pour son Dieu, puisqu'il l'étoit déja auparavant par le droit inaliénable de sa nature immortelle? Il faut dire que par ces paroles, *afin que je te sois Dieu, & à ta postérité après toi*, il n'est pas entendu qu'Abraham satisfit à l'alliance par un simple aveu de la puissance de Dieu & de l'empire, qu'il exerce naturellement sur tous les hommes, c'est-à-dire, en le reconnoissant indéfiniment, comme il est aisé de faire par les seules lumières de la raison naturelle; mais en le reconnoissant précisément pour celui qui lui avoit dit, *sors de ton pays*, &c. Gen. 12. 34. *Lève maintenant tes yeux & regarde du lieu où tu es, vers le septentrion, le midi, l'orient & l'occident; car je te donnerai & à ta postérité à jamais tout le pays que tu vois*, &c. Gen. 13. qui lui étoit apparu Gen. 18. sous la figure de ces trois personnages qui alloient à Sodome, & en vision, Gen. 15. & en songe; ce qui est un ouvrage de la foi. Il n'est pas exprimé sous quelle forme c'est que Dieu apparût à Abraham, ni de quel ton il parla à lui; mais il nous conste, qu'Abraham crût que la voix qu'il entendit étoit celle-là de Dieu même; que la révélation qu'il en eût

étoit véritable; qu'il voulut que sa famille adorât celui qui avoit parlé à lui de cette sorte comme le vrai Dieu créateur de l'univers : & que sa foi ne consistât pas seulement en ce qu'il crût qu'il y avoit un Dieu, & que ce Dieu étoit véritable en ses promesses, ce que tous sont obligés de croire; mais en ce qu'il ne douta point que ce n'eût été Dieu, dont il avoit oui la voix & entendu les promesses. Ainsi le Dieu d'Abraham ne signifie pas Dieu simplement, mais celui qui lui étoit apparu; comme aussi le culte que ce patriarche lui devoit en cette considération, n'étoit pas un effet de son raisonnement ; mais un hommage religieux de sa foi & de sa piété; & de vrai ce n'étoit pas la lumière de la raison naturelle, mais une surnaturelle grace de Dieu qui avoit daigné se révéler à lui, sur laquelle sa dévotion étoit fondée.

Que les loix auxquelles Abraham étoit obligé, n'étoient autres que celles de nature & de la circoncision.

V. Au reste, nous ne lisons point que Dieu eût donné, devant ni après le traité d'alliance, aucunes loix ni séculières ni sacrées à Abraham & à sa famille, hormis le commandement de la circoncision qui est compris dans l'alliance même. D'où il appert, qu'il n'y avoit aucunes autres loix, ni aucun autre culte, auquel Abraham fût obligé, outre les loix de nature, le service raisonnable & la circoncision.

Qu'Abraham étoit interprête à ses gens de

VI. Cependant Abraham étoit dans sa famille interprête de toutes les loix tant sacrées que temporelles, non seulement par le droit

la parole de Dieu, & de toutes les loix.

de nature, en tant qu'il ne ſuivroit que les règles de la raiſon, mais en vertu des termes de l'alliance, par laquelle il promettoit à Dieu obéiſſance & pour ſoi & pour ſa poſtérité. Ce qui eût été en vain, ſi ſes enfans n'euſſent été obligés d'obéir à ſes commandemens. Et de vrai, comment pouroit-on entendre ce que Dieu dit Gen. 18. 18. *Qu'en lui ſeront bénites toutes les nations de la terre; car je le connois, qu'il commandera à ſes enfans, & à ſa maiſon après ſoi, qu'ils gardent la voie de l'éternel, pour faire ce qui eſt juſte & droit*, ſi l'on ne ſuppoſoit que ſes enfans étoient obligés, & que toute ſa maiſon étoit tenue d'obéir à ſes ordonnances?

Que les ſujets d'Abraham n'ont pas pu faillir en lui obéiſſant.

VII. D'où il s'enſuit, que les ſujets d'Abraham n'ont pas pu faillir en lui obéiſſant, pourvu qu'il ne commandât pas de nier l'exiſtence de Dieu ou ſa Providence, ni de faire quelque choſe qui fût directement contre la gloire de Dieu. En toute autre rencontre il falloit entendre de ſa seule bouche la voix du ciel, comme étant l'unique interprête des loix & de la parole divine. En effet, l'on ne pouvoit apprendre que d'Abraham, qui étoit ſon Dieu, & en quelle manière on le devoit ſervir. Et ceux qui après la mort de ce patriarche furent ſoumis au commandement d'Iſaac & de Jacob, durent par la même raiſon leur obéir ſans crime, toutesfois & quantes qu'ils reconnurent & avouèrent le Dieu d'Abraham pour leur Dieu & pour leur

roi. Car, ils s'étoient soumis à Dieu simplement, avant qu'à Abraham; & à celui-ci, avant qu'au Dieu d'Abraham en particulier; comme aussi à ce dernier auparavant qu'à Isaac. De sorte qu'aux sujets d'Abraham il n'y avoit que ce seul crime, de nier l'existence & la providence de Dieu, qui fût de lèze-majesté divine : mais en leurs descendans ce fût aussi un crime de cette nature, que de nier le Dieu d'Abraham, c'est-à-dire, que de servir Dieu d'une autre façon qu'elle n'avoit été instituée par ce père des croyans, à savoir sous des images * faites de main d'homme (selon le style de l'écriture) comme le pratiquèrent les autres nations, qui à cause de cela furent nommées idolâtres. Et jusques-là les sujets purent assez aisément discerner ce qu'ils avoient à faire ou éviter dans les commandemens de leurs princes.

* [*Sous des images faites de main d'homme.*] « Voyez chapitre 15. art. 14. où j'ai montré qu'un tel culte est déraisonnable. Mais s'il est pratiqué par le commandement d'un état, qui ne connoît ni ne reçoit point de parole de Dieu écrite, j'ai fait voir au chap. 15 art 18. que ce service là est raisonnable. Au reste, là où Dieu règne par une alliance contractée, où il est expressément défendu de l'adorer de cette sorte, comme il est porté dans celle d'Abraham, la chose est toujours criminelle, quelque commandement que l'état en fasse ». Remarque.

Alliance de Dieu avec le peuple juif en la montagne de Sinaï.

VIII. Maintenant, afin que je ſuive le fil de l'écriture ſainte, je remarquerai que cette même alliance fut renouvellée avec Iſaac, Gen. 26. 34. & avec Jacob, Gen. 28. 14. où Dieu ne ſe nomme pas ſimplement Dieu, tel que la nature le publie, mais ſpécialement & diſtinctement le Dieu d'Abraham & d'Iſaac. Et enſuite, ayant à renouveller cette même alliance avec tout le peuple d'Iſraël, par le miniſtère de Moïſe: *je ſuis*, dit-il, Exod. 3. 6. *le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Iſaac, & le Dieu de Jacob.* Derechef, lorſque le peuple, non ſeulement très-libre, mais très-ennemi de toute ſujétion humaine, à cauſe de la mémoire récente qu'il avoit de ſa captivité au royaume d'Egypte; s'arrêta dans le déſert, proche de la montagne de Sinaï, cette ancienne alliance fut propoſée à toute la congrégation pour être renouvellée en cette forme, Exod 19. 5. *Maintenant donc, ſi vous obeiſſez à bon eſcient à ma voix, & gardez mon alliance (à ſavoir celle que je traitai avec Abraham, Iſaac, & Jacob) auſſi ſerez-vous d'entre tous peuples mon plus précieux joyau; combien que toute la terre m'appartienne; & vous me ſerez un royaume de ſacrificateurs, & une nation ſainte.* A quoi tout le peuple répond d'un commun accord au verſ. 8. *Nous ferons tout ce que l'Eternel a dit.*

Que le gouvernement de Dieu a

IX. En ce traité, il faut remarquer entr'autres choſes le titre de royaume, qui n'a-

voit point été employé auparavant. Car, encore que Dieu fût le roi des Israëlites, & par la nature & par l'alliance, toutefois, ils ne lui devoient qu'une obéissance & un culte naturel, en tant que ses sujets; mais ils lui en devoient un religieux, tel qu'Abraham avoit institué, en qualité de sujets de ce patriarche, & des descendans d'Isaac & de Jacob leurs princes naturels & légitimes. D'autant qu'ils n'avoient reçu aucune autre parole de Dieu que celle que la droite raison fait entendre naturellement à tous les hommes, & il n'étoit intervenu aucune alliance entre Dieu & eux, si ce n'est en tant que leurs volontés étoient comprises dans celle d'Abraham, comme dans celle de leur prince. Mais quand l'alliance fut derechef traitée en la montagne de Sinaï, où tout le peuple prêta son consentement, Dieu établit d'une façon plus particulière son règne sur les Israëlites. C'est de cette illustre époque que commence le règne de Dieu si célèbre dans la sainte écriture, & dans les écrits des théologiens, & à cela regarde ce que Dieu dit à Samüel, lorsque les juifs lui demandoient un roi: *ils ne t'ont point rejetté, mais ils m'ont rejetté, afin que je ne règne point sur eux*, 1. Sam. 8. vers. 7. Et ce que Samüel déclare au peuple, 1. Sam. 12. vers. 12. *Vous m'avez dit, non, mais un roi règnera sur nous; combien que l'Eternel votre Dieu fût votre roi.* Et ce que le prophète Jérémie ajoute au chap. 31. v. 31. *L'alliance*

pris delà le nom de règne.

que je traitai avec leurs pères au jour que je les pris par la main pour les faire sortir hors du pays d'Egypte; & même la doctrine de ce Jude le Galiléen, dont il fait mention dans Joseph, au 18. livre des antiquités judaïques, c. 2. en ces termes: *or, Jude le Galiléen, fut le premier auteur de cette quatrième secte, de ceux qui s'adonnoient à l'étude de la sagesse. Ceux de cet ordre conviennent en tout le reste avec les pharisiens, si ce n'est en ce qu'ils sont éperduement amoureux de la liberté, croyant qu'il ne faut reconnoître que Dieu seul pour Seigneur & Prince, & tous prêts de souffrir les plus rigoureux supplices, en y exposant aussi leurs plus chers amis ou leurs plus proches parens, plutôt que de nommer un homme mortel leur seigneur.*

Quelles furent les loix que Dieu imposa aux Juifs.

X. Après avoir considéré le droit du règne de Dieu par l'alliance établie de cette sorte, il faut voir ensuite quelles ont été les loix que Dieu a proposées à son peuple. Elles sont connues de tout le monde, à savoir le Décalogue, & ces autres, tant politiques, que cérémonielles, contenues depuis le vingtième chapitre du livre de l'Exode, jusqu'à la fin du Pentateuque, & à la mort de Moïse. Or, de toutes les loix en général qui ont été données par le ministère de Moïse, les unes obligent naturellement, comme celles qui ont été publiées de Dieu, en tant qu'il est auteur de la nature, & qui ont été en vigueur, même avant qu'Abraham fut au monde. Les autres

obligent en vertu de l'alliance traitée avec ce patriarche, comme promulguée de Dieu en tant que le Dieu d'Abraham, & qui ont eu leur force avant Moïse, à cause du traité précédent. Mais les autres obligent seulement en considération de la dernière alliance qui fut faite avec le peuple même, & comme données de Dieu en tant que roi, particulièrement des Israëlites. Du premier ordre sont tous les préceptes du Décalogue qui regardent les mœurs, comme sont celles-ci: *honore ton père & ta mère; tu ne tueras point; tu ne paillarderas point; tu ne déroberas point; tu ne diras point faux témoignage; tu ne convoiteras point.* Car elles sont loix naturelles. Comme aussi le commandement, *de ne prendre point le nom de Dieu en vain*, qui est une partie du culte naturel, ainsi qu'il a été démontré au chapitre précédent, art. 15. Pareillement le second précepte de loi, *qui défend d'adorer Dieu sous quelqu'image que les hommes en aient inventée;* parce que cela aussi touche le service religieux enseigné de la nature, comme il est déclaré dans le même article. Du second rang est le premier commandement du Décalogue: *tu n'auras point d'autres dieux devant moi;* car, en cela consiste l'essence de l'alliance traitée avec Abraham, par laquelle Dieu n'exige de lui autre chose, si ce n'est qu'il soit son Dieu & de sa semence. Comme le précepte de sanctifier le jour du sabat; d'autant que la sanctification du septième jour fut instituée

en mémoire de la création du monde parachevée dans six journées, ainsi qu'il appert de ces paroles de l'Exode, chap. 31. 17. *C'est un signe entre moi & les enfans d'Israël à perpétuité; car, en six jours l'Eternel a fait les cieux & la terre, & au septième il a cessé & s'est reposé.* De la troisième sorte sont les loix politiques, judicielles, & cérémonielles, qui ne regardent que les juifs tant seulement. Les loix des deux premières espèces furent écrites sur des tables de pierre, & nommées le Décalogue, à cause des dix commandemens qu'elles contiennent, que l'on conserva soigneusement enfermés dans l'arche: les autres, comprises dans le volume entier de la loi, furent gardées à côté de cette même arche, Deuter 3. 26. & pouvoient être changées en retenant la foi d'Abraham; mais aux premières, il n'étoit point permis d'y toucher en aucune façon.

Ce que c'est que la parole de Dieu, & comment c'est qu'il la faut connoître.

XI. Toutes les loix de Dieu sont une parole divine, mais toute la parole de Dieu n'est pas la loi. *Je suis le seigneur ton Dieu qui t'ai tiré hors de la terre d'Egypte*, c'est bien Dieu qui parle, mais ce n'est pas une loi qu'il prononce. Et tout ce qui est proféré ou écrit en déclarant la parole de Dieu n'est pas, & ne doit pas être pris tout incontinent comme une partie de cette même parole. Car ces mots, par exemple, le seigneur dit ceci, ne sont pas mis dans les livres sacrés comme s'ils étoient sortis de la bouche de

Dieu, mais ce ſont des paroles que le prophète fait précéder en qualité de héraut & d'annonciateur de la volonté divine. Cela ſeul eſt la parole de Dieu dont un vrai prophète déclare, que Dieu parla de telle ſorte. Cependant les écrits des prophètes, qui comprennent tant ce que Dieu dit, que ce que le prophète ajoute, ſont nommés la parole de Dieu, parce qu'elle y eſt contenue. Mais, d'autant que celle-là ſeule mérite ce titre qui eſt annoncée par un vrai prophète, l'on ne peut pas connoître quelle c'eſt qui eſt véritablement parole de Dieu, que l'on ne ſache auparavant quel eſt celui qui doit être reçu pour vrai prophète; & il faut que la créance que l'on donne à ce dernier, précède la foi que l'on ajoute à ce qui ſort de ſa bouche, c'eſt à-dire, il faut que l'on reçoive le prophète avant que l'on puiſſe croire à la parole de Dieu. Le peuple d'Iſraël crut à Moïſe en conſidération de ces deux choſes, de ſes miracles & de ſa foi; car quelques grandes & évidentes merveilles dont il eût été ſpectateur, toutefois il n'eût pas cru à lui, ou du moins il n'eût pas dû lui croire, s'il l'eût tiré d'Egypte pour l'accoutumer à une autre religion qu'au culte du Dieu de ſes pères, d'Abraham, d'Iſaac, & de Jacob : d'autant que cela eût été contraire à l'alliance què Dieu avoit traitée avec lui. Il y a auſſi deux choſes, la prédiction ſurnaturelle de ce qui eſt à avenir, que je tiens pour un très-grand miracle, & la

foi au Dieu d'Abraham qui délivra les juifs de la captivité d'Egypte, que Dieu leur proposa comme des marques infaillibles pour discerner les vrais prophètes. Celui à qui l'une de ces deux conditions manque ne doit point être tenu pour vrai prophète, ni sa parole reçue pour une parole divine. Au treizième chapitre du Deuteron. verf. 1. 2. 3. 4. 5. voici comment la foi est jugée nécessaire, *quand il se levera au milieu de toi quelque prophète ou songeur de songes, qui vous mettra en avant quelque signe ou miracle; & ce signe ou ce miracle deviendra, duquel il t'aura parlé, disant, allons après d'autres Dieux, lesquels tu n'as point connus & servons à iceux : tu n'écouteras point les paroles de ce prophète-là, ni de ce songeur-là des songes*, &c *mais on le fera mourir*. Si la prédiction de l'avenir y manque, le prophète est rejeté, selon ce qui est porté dans le même livre chapitre 18. verset 21. 22, *Que si tu dis en ton cœur, comment connoîtrons-nous la parole que l'éternel n'aura point dite? Quand ce prophète-là aura parlé au nom de l'éternel, & que cette chose ne sera point ni n'aviendra point, cette parole-là est celle que l'éternel ne lui a point dite, mais le prophète l'a dite par fierté, ainsi n'aie point peur de lui*. Il est donc manifeste que la parole de Dieu est celle qu'un vrai prophète annonce comme telle, & c'est une chose qui n'est point contestée, qu'il y a eu parmi les juifs de vrais prophètes dont la foi étoit saine,

faine, & aux prédictions desquels les évènemens ont répondu. A la vérité ce n'est pas une matière sans controverse que de savoir au net ce que c'est que suivre d'autres Dieux, & que d'examiner si les évènemens que l'on dit avoir répondu aux prédictions, s'y ajustent bien en toutes leurs circonstances; surtout lorsqu'il s'agit des prophéties qui ont représenté l'avenir obscurement & en énigme, telles que sont celles de presque tous les prophètes, qui n'ont pas vu l'éternel face à face, (comme l'écriture témoigne de Moïse, Nomb. 12. 8.) mais en figure & sous des énigmes. On ne peut juger de ces derniers autrement que par la raison naturelle : car le jugement dépend de l'interprétation de la prophétie, & de la comparaison que l'on fait de ses paroles avec la suite des évènemens.

Quelle a été la parole de Dieu écrite parmi les juifs.

XII. Les juifs recevoient comme parole de Dieu écrite, le livre de toute la loi qui se nommoit le Deuteronome; & jusqu'au tems de la captivité de Babylone, autant qu'on le peut recueillir de l'histoire sainte, ils n'en reçurent point d'autre : car ce fut le livre que Moïse même donna à garder aux sacrificateurs, qu'il voulut qu'on mit à côté de l'arche de l'alliance, & que les rois décrivissent, Deuteronome 3. 9. 26. Aussi, longtems après sous le règne de Josias il fut reconnu par l'autorité du roi comme parole de Dieu, 2. rois 23. 1. Des autres livres du vieil testament nous ne savons pas quand c'est

qu'ils ont commencé d'être reçus dans le canon des saintes écritures. Quant aux prophètes, Isaïe, Daniel, Jérémie, & les autres, puisque leurs prédictions regardoient ce qui devoit arriver pendant ou après la captivité, leurs écrits n'ont pas pu d'abord être reçus comme prophétiques, à cause de la règle que j'ai alléguée du Deuteronome 18. 21. 22. par laquelle il étoit commandé aux Israëlites de ne recevoir pour prophète que celui dont l'évènement vérifieroit la certitude des prophéties. Et de là vient peut être que les juifs, après avoir mis à mort quelques saints personnages lorsqu'ils prophétisoient, n'ont pas laissé de mettre leurs écrits au rang des prophétiques; & de les recevoir comme parole de Dieu, mieux instruits de la vérité des prédictions par l'expérience des choses arrivées.

Que la puissance d'interpréter la parole de Dieu, & l'autorité suprême dans le civil, ont été jointes en la personne de Moïse.

XIII. Après avoir montré quelles ont été les loix sous l'ancienne alliance, & ce qui a été reçu dès le commencement comme parole de Dieu; il faut considérer ensuite à qui, ou à quelles personnes c'est qu'il appartenoit de juger des écrits des prophètes qui s'élevoient, pour savoir s'il falloit les recevoir comme une continuation de cette même parole divine, c'est-à-dire, si les évènemens répondoient aux prédictions : & entre les mains de qui étoit laissée la puissance d'interpréter les loix déja reçues, & la parole de Dieu écrite : ce qu'il faut rechercher en par-

courant les tems & les changemens qui arrivèrent à la république d'Israël.

Il est manifeste que cette autorité fut toute entre les mains de Moïse tandis qu'il vécut. Car, s'il n'eût pas été interprète des loix & & de la parole, cette charge eût appartenu ou à chaque particulier, ou à une congrégation telle qu'étoit la synagogue, composée de plusieurs têtes, ou au souverain sacrificateur, ou aux autres prophètes. Mais en premier lieu, il est certain qu'aucun particulier ni aucune assemblée de personnes privées n'a pu jouir de ce privilége; car tant s'en faut qu'on les eût reçu à cette interprétation, qu'elle leur fût très-expressément défendue, & avec de rigoureuses menaces. Les juifs ne pouvoient entendre la voix de Dieu que par la bouche de Moïse, comme il est porté au chapitre 19. de l'Exode verset 24. *Que les sacrificateurs & le peuple ne rompent point les bornes pour monter vers l'éternel, de peur que par aventure il ne se rue sur eux. Moïse donc descendit vers le peuple & le leur dit.* D'ailleurs, que ni les particuliers ni aucune assemblée, ne dût prétendre que Dieu parlât par leur entremise, & par conséquent qu'ils pussent avoir le droit d'interpréter la parole de Dieu, il est ouvertement & expressément déclaré sur le sujet de la sédition de Coré, de Dathan, d'Abiron, & des deux cent cinquante des principaux de la synagogue : car, comme ils prétendoient que Dieu ne se révéloit pas moins par leur

bouche que par celle de Moïse, ils se glorifioient de cette sorte, *qu'il nous suffise, puisque tous ceux de l'assemblée sont saints, & que l'éternel est au milieu d'eux, pourquoi vous élevez-vous par dessus la congrégation de l'éternel?* Nomb. 16. 3. Mais Dieu fit bien voir ce qu'il pensoit de ce raisonnement, & l'on peut juger de la témérité de cette entreprise par ce qui est ajouté au 33. verset du même chapitre, *que Coré, Dathan, Abiron, & tous ceux qui étoient à eux descendirent vifs dans le gouffre, que la terre les couvrit, & qu'ils périrent ainsi du milieu de la congrégation. Et que le feu sortit de par l'éternel, & consuma les deux cent cinquante hommes qui offroient le parfum.*

Secondement, il appert qu'Aaron le souverain sacrificateur n'eût pas cette puissance, par une semblable dispute qui s'éleva entre lui assisté de sa sœur Marie, & le prophète Moïse. Il étoit question de savoir, si Dieu avoit parlé par la bouche de Moïse seulement, ou bien aussi par la leur, c'est-à-dire, si Moïse seul, ou si eux aussi étoient interprètes de la parole divine : car voici comment ils en proposent l'état au 12. des nombres verset 2. *L'Eternel a-t-il parlé tant seulement par Moïse? N'a-t-il point aussi parlé par nous?* Sur quoi Dieu se mettant en colère montre la distinction qu'il y a entre Moïse & ses autres prophètes. *S'il y a*, dit-il, *quelque prophète entre vous, moi qui suis l'Eternel, je me ferai connoître à lui par vision, & parlerai*

à lui par ſonge. Il n'eſt pas ainſi de mon ſerviteur Moïſe, qui eſt fidèle en toute ma maiſon. Je parle avec lui bouche à bouche, & il me voit de fait, & non point en obſcurité, ne par repréſentation : pourquoi donc n'avez-vous point eu peur de parler contre mon ſerviteur, contre Moïſe ?

Enfin, on recueille que l'intéprétation de la parole de Dieu n'a point été du vivant de Moïſe en la puiſſance d'aucuns autres prophètes, de ce que j'ai déja allégué de ſon excellence par deſſus tout ce qu'il y en a eu; & d'un raiſonnement naturel, qui eſt, qu'il appartient au même prophète qui apporte le commandement de Dieu d'en donner l'explication. Or, il n'y avoit point alors d'autre parole de Dieu, hormis celle qui étoit annoncée par Moïſe. Et de ce auſſi, qu'en ce tems-là il ne parut aucun autre prophète qui prophétisât au peuple, excepté les ſeptante anciens qui prophétiſoient par l'eſprit de Moïſe; ce que même Joſué qui étoit alors ſon ſerviteur, & qui fut depuis ſon ſucceſſeur, trouva mauvais, juſqu'à ce qu'il s'apperçut que cela ſe faiſoit du conſentement de ſon maître; l'écriture ſainte eſt expreſſe là-deſſus, Nomb. 11. 25. *Adonc l'Eternel deſcendit en la nuée, & parla à Moïſe, & mit à part de l'eſprit qui étoit ſur lui, & le mit ſur ces ſeptante hommes anciens. Et advint qu'auſſi-tôt que l'eſprit repoſa ſur eux ils prophétisèrent.* La nouvelle s'en étant répandue, lorſque Joſué l'apprend,

il dit à Moïſe, mon ſeigneur, empêche-les! à quoi Moiſe répond. Es - tu jaloux pour moi? &c. Puis donc que Moïſe étoit ſeul héraut de la parole de Dieu, & que ce n'étoit pas aux particuliers, ni à la ſynagogue, ni au ſouverain ſacrificateur, ni aux autres prophètes de l'interpréter; il reſte que ce fût Moïſe ſeul qui en étoit interprète, ayant auſſi une autorité ſouveraine ſur les affaires politiques; & que d'ailleurs la conteſtation de Coré, & de ſes complices contre Moïſe & Aaron; ou même la diſpute d'Aaron & de ſa ſœur Marie contre Moïſe, ne fut pas émue pour l'intérêt du ſalut de l'ame, mais par un mouvement d'ambition, & par un deſir de régner ſur le peuple.

Qu'elles ont demeuré unies en la perſonne du ſouverain ſacrificateur du vivant de Joſué.

XIV. Du tems de Joſué, l'interprétation des loix & de la parole de Dieu étoit entre les mains d'Eléazar ſouverain ſacrificateur, & comme vice roi de Dieu, abſolu parmi les juifs. On peut tirer cette conſéquence, premièrement de l'alliance même, en laquelle la république d'Iſraël eſt nommée un royaume ſacerdotal, ou comme parle ſaint Pierre en ſa première Epître, chap. 2. *une ſacrificature royale :* ce qui ne pourroit pas être dit de la ſorte, ſi par l'inſtitution & la force du contrat, on n'entendoit que la puiſſance royale ſur le peuple, étoit entre les mains du ſouverain pontife. Et cela ne répugne point à ce qui a été dit auparavant, que ce n'a pas été Aaron le ſacrificateur, mais Moïſe qui a ré-

gné, exerçant ſous Dieu l'autorité ſuprême: parce qu'il eſt néceſſaire en l'établiſſement d'une république, que celui qui lui donne la première forme, tienne de ſon vivant les rênes de l'empire, (il n'importe que ce ſoit en une monarchie, ou en une ariſtocratie, ou en un état populaire,) & qu'il ſe réſerve en ce tems-là toute la puiſſance, dont à l'avenir il fera part aux autres, quand les choſes ſeront une fois miſes dans leur train ordinaire. Or, que le ſacrificateur Eléazar eut avec la dignité du ſacerdoce, auſſi l'autorité ſouveraine, la vocation même de Joſué à l'adminiſtration des affaires, en eſt une preuve très-évidente: car voici de quelle façon elle nous eſt décrite au livre des Nomb. 27. 18. 19. 20. 21. *Lors l'Eternel dit à Moïſe, prends-toi Joſué, fils de Nun, homme auquel eſt l'eſprit, puis tu poſeras ta main ſur lui, & le préſenteras devant Eléazar le ſacrificateur, & devant toute l'aſſemblée; & l'inſtruiras eux le voyant, & lui départiras de ton autorité, à ce que toute l'aſſemblée des enfans d'Iſraël l'écoute. Et il ſe préſentera devant Eléazar le ſacrificateur, & l'interrogera touchant le jugement d'Urim devant l'Eternel; & ils ſortiront & entreront à ſon commandement, tant lui que tous les enfans d'Iſraël avec lui.* Auquel endroit, *conſulter l'oracle de Dieu en ce qu'il faudra faire*, c'eſt-à-dire, *interpréter la parole de Dieu*, & de la part de l'Eternel commander ſur toutes choſes, eſt une prérogative réſervée à Eléazar: mais *entrer & ſortir*

à son commandement, c'est-à-dire, obéir, c'est un devoir qui regarde le peuple, & une autorité donnée à Josué. Il faut aussi remarquer que ces termes, *& tu lui départiras de ton autorité*, signifient clairement que Josué n'eût pas une puissance égale à celle de Moïse. Cependant il est certain, que même du tems de Josué, la souveraineté dans le temporel & dans le spirituel, où la puissance politique, & celle d'interpréter la parole de Dieu, étoient toutes deux unies à une seule personne.

Qu'elles ont demeuré jointes en la personne du souverain sacrificateur, jusqu'au tems du roi Saül.

XV. Après la mort de Josué suit le tems des juges jusqu'au commencement du règne de Saül, dans toute laquelle suite il est manifeste que le droit du royaume établi de Dieu, demeura en la personne du souverain sacrificateur : car c'étoit un règne (selon l'alliance) sacerdotal, c'est-à-dire, un règne de Dieu par le ministère du sacrificateur, dont la forme a dû demeurer en son entier, jusqu'à ce que le peuple en ayant obtenu la permission de Dieu, y introduisit du changement : ce qui n'arriva que lorsque demandant un roi, Dieu le leur accorda, & dit à Samuël, livre 1. ch. 8. verset 7. *Obéis à la voix du peuple, en tout ce qu'ils te diront : car ils ne t'ont point rejetté, mais ils m'ont rejetté, afin que je ne règne point sur eux.* De sorte que la souveraine puissance politique étoit due, suivant l'institution divine, au grand sacrificateur. Mais en effet, elle étoit exercée par les

prophètes, en la protection, & à la conduite desquels (suscités de Dieu extraordinairement) le peuple d'Israël (nation fort desireuse de prédictions & attachée à ses prophètes) se remettoit volontiers, à cause de l'estime qu'il faisoit des prophéties. La raison de cela étoit, que par l'établissement du règne sacerdotal de Dieu, bien que des peines fussent ordonnées, & qu'il y eût des magistrats établis pour rendre justice ; toutefois le droit de punir dépendoit de la volonté des particuliers ; & il étoit en la puissance d'une multitude déjointe de faire, ou de ne pas faire supplice, suivant que les personnes privées se trouvoient poussées de zèle, ou animées de quelque passion. C'est pourquoi nous ne voyons point que Moïse ait jamais fait mourir personne de sa propre autorité : mais quand il y en avoit quelques-uns dont il se vouloit défaire, il excitoit contr'eux la multitude, employant l'autorité divine, & disant que Dieu le commandoit ainsi. Et cette pratique étoit très-conforme à la nature de ce règne particulier de la divinité : car c'est-là vraiment que Dieu règne, où l'on obéit aux loix, non pour la crainte des hommes, mais pour la révérence que l'on porte à sa majesté. Certainement, si nous étions tels que nous devrions être, ce seroit-là la plus belle & la meilleure forme de gouvernement. Mais les hommes qu'il faut gouverner étant si déréglés que nous les voyons, il est nécessaire qu'il y ait dans l'état une puissance politique

qui ait le droit & les forces pour le contraindre. C'est aussi pour ce sujet, que dès le commencement, Dieu établit des loix par le ministère de Moïse, touchant les rois qui auroient à régner sur son peuple, & lesquelles nous lisons au 14. du Deuteron. Et Moïse prédit en sa dernière harangue aux juifs, *qu'après sa mort ils ne faudroient point à se corrompre, & à se détourner de la voie qu'il leur avoit commandé de suivre.* Deut. 31. 29. S'étant levé, selon cette prophétie, une autre génération, *laquelle n'avoit point connu l'Eternel, ni aussi les œuvres qu'il avoit faites pour Israël, les enfans d'Israël firent ce qui étoit déplaisant à l'Eternel, & servirent aux Bahalins.* Jug. 2. 10 11. c'est-à-dire, ils rejettèrent le gouvernement de Dieu, cette théocratie, en laquelle ils étoient régis de leur créateur par le ministère du souverain pontife; & comme après cette félonnie, ils furent vaincus par leurs ennemis & pressés du joug de la servitude, ils n'attendirent plus d'ouïr la volonté de Dieu par la bouche du sacrificateur, mais par la révélation des prophètes. De sorte que ces derniers jugèrent effectivement le peuple d'Israël: mais au fonds, le droit d'obéissance étoit dû au souverain sacrificateur. Combien donc qu'après la mort de Moïse & de Josué le règne sacerdotal demeura foible & dénué de forces, il n'étoit pourtant pas privé de droit, ni déchu de son titre. Quant à ce qui est de l'interprétation

de la parole de Dieu, il eſt évident qu'elle appartenoit au ſouverain ſacrificateur, de ce qu'après que le tabernacle & l'arche de l'alliance furent conſacrés, Dieu ne parla plus en la montagne de Sinaï, mais du tabernacle de l'alliance, & du propitiatoire qui étoit entre les chérubins, en un lieu où il n'y avoit que le grand ſacrificateur qui eût l'accès libre. Si donc l'on a égard au droit du règne, la puiſſance civile, & celle d'interpréter la volonté de Dieu, étoient raſſemblées en la perſonne du ſouverain pontife. Mais ſi l'on conſidère le fait, elles étoient auſſi communiquées aux prophètes qui jugeoient le peuple d'Iſraël. Car ils avoient en tant que juges, la puiſſance temporelle, & en tant que prophètes, ils étoient interprètes de la parole de Dieu. Et ainſi, ces deux puiſſances, de quelque façon qu'on les prenne, ont demeurées juſqu'ici inſéparables.

Qu'elles ont demeuré unies en la perſonne des rois, juſqu'au tems de la captivité.

XVI. Il n'y a point de doute que, lorſque la domination royale fût établie en la paleſtine ſur le peuple d'Iſraël, l'autorité politique fût entre les mains des rois. Car le règne de Dieu par le miniſtère du ſouverain ſacrificateur ayant pris fin, les juifs, l'ayant demandé ainſi, & l'Eternel le leur ayant accordé; (ce que S. Jérôme auſſi remarque en parlant des livres de Samuël; *Samuël*, dit-il, *montre qu'après qu'Heli fût mort, & que Saül eût été tué, l'ancienne loi fût abolie;* & ce que témoigne le nouveau ſerment que Sadoc

prête pour le nouveau sacerdoce, & David pour le nouvel empire) le droit par lequel les rois gouvernoient étoit fondé en la concession du peuple. Le sacrificateur ne pouvoit faire légitimement que ce que Dieu lui commandoit : mais le roi avoit autant de légitime puissance que chaque particulier en avoit sur soi-même : car les Israëlites lui avoient donné le droit de juger de toutes choses, & de faire la guerre au nom de tout le peuple, qui sont les deux points qui comprennent tout le droit qu'un homme peut transférer à un autre. *Notre roi* (est-il dit, 1. Sam. 8. 20.) *nous jugera, & sortira devant nous, & conduira nos guerres.* Les rois donc avoient la puissance de juger; or, qu'est autre chose juger que faire une application particulière des loix à certaines occurences, en les interprétant. Et puisque jusqu'au tems de la captivité on ne reconnut point d'autre parole de Dieu écrite que la loi de Moïse, il étoit aussi en la puissance des rois d'interpréter cette parole. Voire même, s'il faut prendre la parole de Dieu pour la loi, bien qu'il y en eût eu quelqu'autre d'écrite outre la loi de Moïse, elle eût du être soumise à l'interprétation des rois, parce que celle des loix leur appartient. Lorsque le Deuteronome (où la loi de Moïse étoit contenue) fût retrouvé long-tems après qu'il avoit demeuré perdu, les sacrificateurs consultèrent de vrai la bouche de Dieu touchant ce livre; mais ce ne fut

pas de leur propre autorité, mais par le commandement de Josias, ni immédiatement, mais par l'entremise de la prophétesse Holda. D'où il conste que le sacrificateur n'avoit pas la puissance d'admettre certains livres, comme étant la parole de Dieu. Et il ne s'ensuit pourtant pas que la prophétesse fût privilégiée de cette puissance; parce que c'étoit à d'autres de juger des prophètes mêmes, s'il falloit les tenir pour vrais, ou non. Car, autrement à quoi faire Dieu eût-il donné à son peuple des marques & des signes par lesquels il distinguât les vrais d'avec les faux prophètes, (à savoir l'évènement des prédictions, & la conformité de leur doctrine avec la religion instituée par Moïse) s'il n'eût pas été permis de s'en servir? De sorte que l'autorité de recevoir quelques livres, comme étant la parole même de Dieu, étoit réservée au roi; aussi le livre de la loi fût approuvé & reçu par l'autorité du roi Josias, ainsi qu'il appert du quatrième livre des rois chap. 22. & 23. où il est dit, qu'il assemblât les états du royaume, à savoir les anciens, les sacrificateurs, les prophètes, & tout le peuple, qu'il lut ce livre en leur présence, & qu'il renouvellât les paroles de l'alliance, c'est-à-dire, qu'il les fit reconnoître pour la loi de Moïse & la parole de Dieu, que les juifs confirmèrent & reçurent derechef comme authentique. Donc en ce tems-là la puissance civile, & celle de discerner la parole de Dieu

d'avec celle des hommes, & celle de l'interpréter, étoient toutes réunies en la personne des rois. Les prophètes n'étoient pas envoyés avec une pleine autorité, mais en forme de prédicateurs, de la doctrine desquels les auditeurs pouvoient juger; & bien que ceux qui ne faisoient pas les choses aisées qu'ils enseignoient clairement, fussent punis du magistrat, il ne s'ensuit pourtant pas que les rois fussent dès-là obligés de suivre tout ce que les prophetes commandoient de la part de Dieu. Car encore que Josias, ce bon roi de Juda, perdit la vie pour n'avoir pas obéi au discours que Dieu lui tint par la bouche de Nechao roi d'Egypte c'est à-dire, parce qu'il rejeta un bon conseil, quoiqu'il semblât venir d'un ennemi; toutefois personne ne dira, que Josias fût obligé par aucunes loix divines ou humaines d'ajouter foi à Pharao Nechao, roi d'Egypte, en ce qu'il disoit que Dieu avoit parlé à lui. Quant à ce que l'on pourroit objecter, que les rois, faute de doctrine, se trouvent rarement assez capables pour interpréter les livres anciens où la parole de Dieu est contenue : & qu'à cause de cela il n'est pas juste que cette charge dépende de leur autorité. Je réponds, que la même objection peut être faite contre les sacrificateurs, & contre tous les hommes du monde; car ils sont tous sujets à faillir; mais bien que les prêtres fussent naturellement & par étude plus propres & plus chargés de doctrine que les

autres; si est-ce que les rois ont assez de moyen d'établir sous eux des personnes douées de pareille suffisance, pour les aider en leur interprétation. Et ainsi encore que les rois n'interprètent pas eux-mêmes la parole de Dieu, néanmoins la charge de l'interpréter peut dépendre de leur autorité; de sorte que ceux qui la leur veulent ôter, à cause qu'ils ne la peuvent pas toujours exercer eux-mêmes, sont aussi bien fondés, que s'ils prétendoient qu'un souverain ne peut pas dresser des chaires en mathématiques, qui dépendent de son autorité royale, s'il n'est lui-même grand mathématicien. Nous lisons que des rois ont prié pour le peuple, qu'ils l'ont béni, qu'ils ont consacré le temple, qu'ils ont commandé aux sacrificateurs, qu'ils en ont déposé quelques-uns, & établi quelques autres. Il est vrai qu'ils n'ont pas offert des sacrifices, parce que cela étoit propre à Aaron, & héréditaire à ses enfans. Mais il est certain que le sacerdoce fût un ministère, & non pas une charge de commandement, depuis le tems du roi Saül jusqu'à la captivité de Babylone, comme il l'avoit été aussi du vivant de Moïse.

XVII. Le règne sacerdotal fut rétabli après le retour de la captivité de Babylone, & après que l'on eût renouvellé & signé l'alliance, tel qu'il avoit été depuis la mort de Josué jusqu'au commencement des rois. Si ce n'est qu'il n'est pas porté expressément que

Qu'elles ont été en la personne des sacrificateurs après le retour de la captivité.

le peuple ait donné à Edras, (ſous la conduite duquel les juifs redreſsèrent leurs affaires) ni à aucun, mais à Dieu ſeul le droit de l'empire. Il ſemble que cette réformation ne fût autre choſe qu'un vœu, ou qu'une ſimple & nue promeſſe que chacun fît de garder tout ce qui étoit écrit dans le livre de la loi. Toutefois l'état auquel on ſe remit étoit un règne ſacerdotal, (quoique peut-être ce ne fût pas là l'intention du peuple) c'eſt-à-dire, l'autorité ſouveraine tant au ſpirituel qu'au temporel ſe trouvoit unie dans les ſacrificateurs, en vertu de l'alliance que l'on renouvelloit alors; car c'étoit la même qui avoit été traitée en la montagne de Sinaï. Bien que ce règne fut depuis tellement troublé par l'ambition de ceux qui prétendirent à la dignité du ſacerdoce, & par l'uſurpation des princes étrangers, jusqu'au tems de notre ſauveur Jéſus-Chriſt, qu'on ne peut point apprendre de l'hiſtoire de ces ſiècles-là, où c'eſt qu'une telle autorité demeura renfermée. Cependant nous ſavons qu'en ces tems-là la puiſſance d'interpréter la parole de Dieu, ne fût point ſéparée de la ſouveraineté dans les affaires politiques.

Que parmi les juifs nier la providence divine, & commettre idolâtrie, étoient les ſeuls crimes de lèze-

XVIII. Il eſt aiſé de connoître parce que je viens de dire, ce que les juifs avoient à faire touchant les ordonnances de leurs princes, pendant tout le tems qui s'écoula depuis Abraham juſqu'à notre Seigneur Jéſus-Chriſt. Car, tout ainſi que dans les royaumes purement

ment humain, il faut obéir au magistrat subalterne en toutes choses, si ses commandemens ne font point tomber dans le crime de lèze-majesté, pareillement sous le règne de Dieu il falloit obéir en toutes choses aux princes, à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Moïse, aux sacrificateurs & aux rois, qui ont tenu le sceptre d'Israël, si ce n'est lorsque leurs édits contenoient quelque crime de lèze-majesté divine. Or les crimes de cette nature étoient, premièrement de nier la providence de Dieu; car, c'étoit le même qu'ôter à sa majesté le titre de roi par le droit de nature. En après, de commettre idolâtrie, ou de servir à de faux dieux; je ne dis pas à d'autres dieux, (pource qu'il n'y en a qu'un dans le monde) mais à des divinités étrangères; ce qui se pratiquoit en rendant à Dieu, quoique reconnu pour un seul, des services sous des noms, des attributs, & des cérémonies autres que celles qu'Abraham, & que Moïse avoient instituées: car cela étoit nier que le Dieu d'Abraham fût leur roi par l'alliance traitée avec ce patriarche & avec eux-mêmes. Mais en toutes autres choses il falloit prêter une entière obéissance. Et s'il fut arrivé que le roi, ou le sacrificateur exerçant la souveraineté, eût commandé quelqu'action contraire aux loix, le péché qui en fut rejailli eut dû lui être imputé, & non pas aux sujets; desquels c'est le devoir de faire ce qu'on leur ordonne, sans

majesté divine, qu'en toutes autres choses ils devoient obéir à leurs princes.

entreprendre de gloser sut les commandemens de leurs supérieurs.

CHAPITRE XVII.

Du règne de Dieu par la nouvelle alliance.

SOMMAIRE.

I. Prophéties touchant la dignité de Christ. II. Prophéties touchant l'humilité & la passion de Christ. III. Que Jésus est le Christ. IV. Que le règne de Dieu par la nouvelle alliance, n'est pas le règne de Christ en tant que Christ, mais en tant que Dieu. V. Que le règne de Dieu par la nouvelle alliance est céleste, & commence au jour du jugement. VI. Que le gouvernement de Christ en ce monde n'a pas été avec empire, mais par forme de conseil, ou une conduite par les enseignemens & par la voie de la persuasion. VII. Quelles sont les promesses qui ont été faites d'une part & d'autre en la nouvelle alliance. VIII. Que Christ n'a ajouté aucunes loix outre l'institution des sacremens. IX. Que ces exhortations, repentez-vous, soyez baptisés, gardez les commandemens, & semblables façons de parler ne sont pas des loix. X. Que c'est à l'autorité civile de définir ce que c'est que commettre une injustice. XI. Que c'est de l'autorité civile de définir quelles choses servent au maintien de la paix & à la défense de

l'état. XII. Que c'est de l'autorité civile de juger (lorsqu'il en est de besoin) quelles définitions, & quelles conséquences sont vraies. XIII. Que c'est de l'office de Christ d'enseigner les préceptes de la morale, non comme des simples théorèmes, mais comme des loix; de remettre les offenses; & d'enseigner tout ce dont proprement il n'y a pas de science. XIV. Distinction des choses temporelles & des spirituelles. XV. En combien de façons se prend la parole de Dieu. XVI. Que tout ce qui est contenu dans la sainte écriture n'est pas au canon de la foi chrétienne. XVII. Que le discours d'un légitime interprète des saintes écritures est parole de Dieu. XVIII. Que l'autorité d'interpréter les écritures est la même que celle de décider les controverses de la foi. XIX. Diverses significations de ce mot d'église. XX. Ce que c'est qu'église, à laquelle on attribue des droits, des actions, & autres choses semblables personnelles. XXI. Que la république chrétienne est même chose que l'église chrétienne. XXII. Que plusieurs républiques chrétiennes ne forment pas une seule église. XXIII. Qui sont les ecclésiastiques. XXIV. Que l'élection des ecclésiastiques appartient à l'église, & leur consécration aux pasteurs. XXV. Que la puissance de pardonner les péchés aux repentans, & de les retenir aux impénitens appartient aux pasteurs; mais que c'est à l'église de juger de la repentance. XXVI. Ce que c'est que l'excommunication, & sur qui c'est qu'elle ne peut point tomber. XXVII. Que l'interprétation de

l'écriture dépend de l'autorité de la république. XXVIII. Que la république chrétienne doit interpréter les écritures par ses pasteurs & par ses ecclésiastiques.

Prophéties touchant la dignité de Christ.

I. IL se trouve dans le viel Testament quantité de prophéties fort claires, touchant notre Sauveur Jésus-Christ, qui devoit rétablir le règne de Dieu par la nouvelle alliance, & dans lesquelles, si d'un côté sa dignité royale est hautement publiée, de l'autre, son humilité & sa passion son ouvertement prédites. Celles-ci, entr'autres, parlent de la dignité de sa charge. Dieu bénissant Abraham, lui promet son fils Isaac, & ajoute Gen. 17. vers. 16. *Que les rois des peuples sortiroient de lui.* Jacob aussi bénissant son fils Juda; *le sceptre*, dit-il, *ne se départira point de Juda*, Gen. 49. vers. 10. Dieu parlant à Moïse, Deut. 18. 18. *Je leur susciterai un prophète comme toi d'entre leurs frères, & mettrai mes paroles en sa bouche, & il leur dira tout ce que je lui aurai commandé. Et adviendra que quiconque n'écoutera mes paroles qu'il aura dites en mon nom, je lui en demanderai conte.* Isaïe, chap. 7. 14. *Pourtant le Seigneur lui-même vous donnera un signe. Voici, une vierge sera enceinte & enfantera un fils, & appellera son nom Emmanuel.* Le même au chap. 9. 6. *L'enfant nous est né, le fils nous a été donné, & l'empire a été posé sur son épaule, & on appellera*

ſon nom l'admirable, le conſeiller, le Dieu fort & puiſſant, le père d'éternité, le prince de paix. Et derechef, chap. 11. verſ. 1. 2. 3. *Mais il ſortira un tronc du jetton d'Iſaïe, & un ſurgeon croîtra de ſes racines. Et l'Eſprit de l'Eternel repoſera ſur lui, &c. tellement qu'il ne jugera point par la vue des yeux, & ne redarguera point par l'ouïe de ſes oreilles: mais jugera en juſtice les chétifs, & redarguera en droiture pour maintenir les débonnaires de la terre; & frappera la terre de la verge de ſa bouche, & fera mourir le méchant par l'eſprit de ſes lèvres.* De plus, aux chap. 51. 52. 53. 54. 56. 60. 61. & 62. du même prophète Iſaïe, il n'eſt contenu preſqu'autre choſe qu'une deſcription de l'avènement & des œuvres du Chriſt à venir. Jérémie au 31. chap. de ſes révélations, verſ. 31. *Voici, les jours viennent, dit l'Eternel, que je traiterai une nouvelle alliance avec la maiſon d'Iſraël & avec la maiſon de Juda, &c.* Baruch, chap. 3. 36. 38. *C'eſt celui-ci qui eſt notre Dieu. Après cela il a été vu en la terre, & a converſé avec les hommes.* Ezéch. 34. verſ. 23. *Je ſuſciterai ſur mes brebis un paſteur, à ſavoir mon ſerviteur David. Il les paîtra, & lui-même ſera leur paſteur. Je traiterai avec elles une alliance de paix.* Daniel, chap. 7. 13. *Je regardois ès viſions de nuit, & voici le fils de l'homme qui venoit avec les nuées des cieux, & vint juſqu'à l'ancien des jours, & on le fit approcher de lui. Et il lui donna ſeigneurie, honneur & règne, & tous peuples, langues & nations lui ſer-*

viront : ſa domination eſt une domination éternelle qui ne paſſera point, & ſon règne ne ſera point diſſipé. Agee, chap. 2. 7. 8. *Ainſi a dit l'Eternel des armées, encore une fois, qui ſera dedans peu de tems, j'émouverai les cieux, & la terre, & la mer & le ſec : & émouverai toutes les nations, afin que le deſiré d'entre toutes les nations vienne ; & remplirai cette maiſon ici de gloire, a dit l'Eternel des armées.* Zacharie, chap. 3. verſ. 8. en la viſion de Jehoſçuah, grand ſacrificateur, *voici, je m'en vais faire venir Germe, mon ſerviteur.* Et derechef, chap. 6. verſ. 12. *Voici un homme duquel le nom eſt Germe, qui germera de deſſous ſoi, & rebâtira le temple de l'Eternel.* Et au chap. 9. verſ. 9. *Egaie-toi grandement, fille de Sion ; jette cris d'éjouiſſance, fille de Jéruſalem : voici, ton roi viendra à toi étant juſte, & qui ſe garantira de par ſoi-même.* Ces prophéties & pluſieurs autres que je paſſe ſous ſilence, portèrent les juifs, avec raiſon, à attendre le Chriſt que Dieu devoit envoyer pour être leur roi, pour les racheter, & pour exercer enſuite ſon empire ſur tous les peuples du monde. Même, il s'étoit répandu dans tout l'empire romain une prédiction, que l'empereur Veſpaſian interprétoit, bien qu'avec peu de fondement, en faveur de l'heureux progrès de ſes armes, *que le maître de toute la terre ſortiroit de la Judée.*

Prophéties touchant l'humilité

II. Les prophéties touchant l'humilité & la paſſion de Chriſt ſont, entr'autres, celles-ci,

Iſaïe, chap. 53. verſ. 4. *Il a porté nos langueurs & a chargé nos douleurs ; & quant à nous, nous avons eſtimé que lui étant ainſi frappé, étoit battu de Dieu & affligé.* Verſ. 7. *Il n'a point ouvert ſa bouche, il a éte mené à la tuerie comme un agneau, & comme une brebis muette devant celui qui la tond. Il a été enlevé de la force de l'angoiſſe & de la condamnation*, &c. *& la plaie lui eſt advenue pour le forfait de mon peuple.* Verſ. 12. *Pourtant je le partagerai parmi les grands, & il partagera le butin avec les puiſſans, pource qu'il aura épandu ſon ame à la mort, qu'il aura été tenu du rang des tranſgreſſeurs, & que lui-même aura porté les péchés de pluſieurs, & aura intercédé pour les tranſgreſſeurs.* Et Zacharie au chap. 9. verſ. 9. *Abject & monté ſur un âne, & ſur un ânon poulain d'âneſſe.*

& la paſſion de Chriſt.

III. Jéſus notre Sauveur, galiléen, & fils (comme l'on penſoit) de Joſeph, commença de prêcher ſous l'empire de Tibere ; annonçant au peuple juif que le règne de Dieu, après lequel il avoit ſi long-tems attendu étoit approché ; qu'il en étoit le roi, & le Chriſt promis dans les écritures ; expoſant la loi ; prenant douze apôtres, ſuivant le nombre des chefs des tributs, & ſoixante-dix anciens, à l'imitation de Moïſe, pour les employer en ce miniſtère ; enſeignant lui-même, & par leur bouche, le chemin du ſalut ; purifiant le temple ; faiſant de très-grands miracles ; & accompliſſant tout ce que les prophètes avoient

Que Jéſus eſt le Chriſt.

prédit du Christ à venir. Les pharisiens (dont il reprenoit la fausse doctrine, la feinte dévotion & l'hypocrisie) le prirent en haine, & le rendirent bientôt odieux au peuple, ensuite de quoi étant accusé d'aspirer à la royauté, il fut saisi & crucifié : mais les évangélistes montrent, en dressant sa généalogie, décrivant sa naissance, sa vie, sa doctrine, sa mort, & sa résurrection, & en comparant ce qu'il fit avec ce qui en avoit été prédit, comme aussi tous les chrétiens avouent, qu'il fût le vrai Christ, le roi que Dieu avoit promis à son peuple, & celui que le père devoit envoyer au monde, afin de renouveller l'alliance entre Dieu & les hommes.

Que le règne de Dieu par la nouvelle alliance.

IV. Il est manifeste de ce que Christ a été envoyé de Dieu le père pour traiter alliance entre lui & son peuple, qu'il lui est inférieur en ce qui regarde le droit du règne, quoiqu'il soit égal à lui en ce qui est de la nature divine. Car cette charge n'est pas, à parler proprement, une dignité royale, mais quelqu'office au-dessous, tel qu'a été le gouvernement de Moïse. En effet, le règne appartenoit à Dieu le père plutôt qu'au fils. Ce que Christ lui-même a donné à entendre, lorsqu'il a été baptisé comme l'un des sujets de ce royaume céleste, & ce qu'il a publié hautement dès le deuxième article de la prière qu'il nous a enseignée : *Notre Père qui es cieux, ton règne advienne.* Comme aussi lorsqu'il a dit : *je ne boirai point de ce fruit de*

vigne jusqu'à ce jour que je le boive avec vous nouveau au royaume de mon Père, Matth. 26. 29. Le texte de S. Paul est formel là-dessus en la 1. Cor. 15. vers. 22. 23. 24. *Car, comme en Adam tous meurent, pareillement aussi en Christ tous sont vivifiés : mais un chacun en son rang, les premiers c'est Christ, puis après ceux qui sont de Christ seront vivifiés en son avènement. Et puis la fin quand il aura remis le royaume à Dieu le Père.* Ce règne pourtant est nommé quelquefois le règne de Christ, comme lorsque la mère des fils de Zébédée prioit le Seigneur, en lui disant : *ordonne que mes deux fils qui sont ici, soient assis l'un à ta main droite, & l'autre à ta gauche en ton royaume*, Matth. 20. 21. Et lorsque le bon larron s'écrie pendant à la croix, Luc 23. 42. *Seigneur, souviens-toi de moi lorsque tu seras venu en ton royaume !* ou que l'apôtre dit, Ephes. 5. 5. *Sachez ceci & tenez-le pour certain qu'aucun adultère*, &c. *n'héritera point le royaume de Christ, & de Dieu.* Et ailleurs, *je le témoigne devant Dieu & devant Jésus-Christ, qui doit juger les vivans & les morts par son avènement & en son royaume*, 2. Tim. 4. 1. Et au vers. 18. *Le Seigneur m'a délivré de toute œuvre mauvaise, & me sauvera en son royaume céleste.* Et il ne faut pas s'étonner de voir qu'un même royaume soit attribué à l'un & à l'autre, parce que le père & le fils sont tous deux un seul & même Dieu, & que la nouvelle alliance touchant le règne de Dieu, n'est pas traitée au nom du

Père tant seulement, mais en celui des trois personnes, du Père, du Fils, & du S. Esprit, comme d'un seul Dieu.

Que le règne de Dieu par la nouvelle alliance est céleste, & commence au jour du jugement.

V. Or, le règne de Dieu, pour le rétablissement duquel Christ a été envoyé de Dieu son père, ne commence qu'en son second avènement, à savoir au jour du jugement, lorsqu'il viendra plein de gloire & de majesté accompagné des anges. Car, il fut promis aux apôtres qu'ils jugeroient au royaume de Dieu les douze tributs d'Israël. Matth. 19. 29. *Vous qui m'avez suivi en la régénération, lorsque le fils de l'homme sera assis sur son trône, vous serez assis pareillement & jugerez les douze tributs d'Israël*, ce qui ne doit arriver qu'au jour du dernier jugement : de sorte que Christ n'est pas encore assis au trône de sa gloire, selon le langage de la sainte écriture. Aussi le tems pendant lequel Christ a conversé en terre n'est pas nommé celui du règne, mais bien celui de la régénération, ou du rétablissement du royaume de Dieu, & une vocation de ceux qui y doivent être quelque jour introduits. Certes lorsqu'il est dit en S. Matth. 25. 31. *Que quand le fils de l'homme sera venu avec sa gloire, & tous les Saints Anges avec lui, adonc il se soira sur le trône de sa gloire, & seront assemblées devant lui toutes nations, & il les séparera les uns d'avec les autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs.* On en peut recueillir évidemment, qu'il ne se fera aucune

ſéparation, quant au lieu, des ſujets de Dieu d'avec ſes ennemis: mais qu'ils vivront pêle-mêle juſqu'au futur avènement de notre ſeigneur. Ce qui eſt confirmé auſſi par la comparaiſon du royaume des cieux avec le froment ſemé parmi l'ivraie, & avec un filet qui prend toute ſorte de poiſſons. De vrai, on ne peut pas dire proprement qu'une multitude compoſée de ſujets & d'ennemis qui demeurent les uns parmi les autres ſoit un royaume. D'ailleurs, lorſque les apôtres interrogèrent notre ſauveur, & lui demandèrent ſur le point de ſon aſcenſion, ſi ce ſeroit en ce tems-là qu'il rétabliroit le royaume d'Iſraël, ils témoignèrent aſſez ouvertement qu'ils ne penſoient pas que le règne de Dieu fût arrivé avant que Chriſt montât au ciel. Au reſte, ces paroles de Chriſt, *mon règne n'eſt pas de ce monde : je ne boirai point*, &c. *juſqu'à ce que le règne de Dieu ſoit venu. Dieu n'a pas envoyé ſon fils au monde afin qu'il y exerce jugement, mais afin que le monde ſoit ſauvé par lui : ſi quelqu'un n'écoute mes commandemens & ne les obſerve, je ne le juge point, car je ne ſuis pas venu pour juger le monde, mais pour le ſauver. Homme, qui m'a établi juge ou arbitre entre vous?* Et le titre de royaume céleſte, témoigne la même choſe. Le même ſe recueille du texte du prophète Jérémie parlant du règne de Dieu par la nouvelle alliance, Jérémie 31. 34. *Un chacun n'enſeignera plus ſon prochain, ni un chacun*

ſon frère, diſant, connoiſſez l'Eternel : car, ils me connoîtront tous, depuis le plus petit d'entr'eux juſqu'au plus grand, dit l'Eternel. Ce qui ne peut être entendu du règne temporel. De ſorte que le règne de Dieu, pour l'établiſſement duquel Chriſt eſt venu en ce monde, duquel les prophètes ont prophétiſé, duquel nous diſons dans nos prières, *ton règne advienne* (ſi tant eſt qu'il doive avoir, ainſi qu'il eſt prédit, ſes fidèles ſujets en un lieu ſéparé de ſes ennemis, ſes jugemens réglés, & ſa majeſté viſible, comme nous n'en doutons point) ne commencera qu'en ce bienheureux moment, auquel Dieu ſéparera ſes brebis des boucs; auquel les apôtres jugeront les douze tributs d'Iſraël; auquel Chriſt apparoîtra en gloire; & auquel enfin tous connoîtront Dieu, tellement qu'il ne ſera plus beſoin d'être enſeigné, c'eſt-à dire, au deuxième avènement de Chriſt, ou au jour du dernier jugement. Mais ſi le royaume de Dieu étoit déja rétabli, on ne pourroit rendre aucune raiſon pourquoi c'eſt que Chriſt ayant déja accompli l'œuvre pour laquelle il étoit deſcendu du ciel en terre y reviendroit derechef, ni pourquoi c'eſt que nous prierions en cette manière, *ton règne advienne.*

Que le gouvernement de Chriſt en ce monde n'a pas été avec empire, mais

VI. Cependant bien que le règne de Dieu que Chriſt devoit établir par la nouvelle alliance fut céleſte, il ne faut pas eſtimer pourtant que ceux qui entrent dans ce traité par la foi au Seigneur Jéſus, ne doivent point

être régis dès ici bas, afin qu'ils persévèrent en l'obéissance à laquelle ils se sont obligés. Car ce seroit en vain que le royaume céleste nous auroit été promis, si nous n'étions conduits en cette bienheureuse patrie : mais comment y serions nous conduits, si le chemin ne nous en étoit montré? Moïse ayant institué le royaume sacerdotal, pendant tout le tems de sa pérégrination, jusqu'à ce qu'il entra dans la terre de Canaan, bien qu'il ne fut point sacrificateur, gouverna toutefois & conduisit le peuple d'Israël. Pareillement, il faut que notre Sauveur (que Dieu a voulu en cela faire semblable à Moïse) en tant qu'envoyé du Père, conduise en cette vie les sujets du royaume céleste qui est à venir, en telle sorte qu'ils y puissent parvenir & y entrer; bien qu'à prendre les choses à la rigueur ce ne soit pas à lui, mais à son Père, que le royaume appartienne. Or, la régence de laquelle Christ gouverne les fidèles en cette vie, n'est pas proprement un règne, ou un empire; mais un office de pasteur, ou une charge d'enseigner les hommes : je veux dire que Dieu le Père ne lui a pas donné la puissance de juger du mien & du tien, comme aux rois de la terre : ni celle de contraindre par des punitions corporelles : ni l'autorité de faire des loix : mais celle de montrer & d'enseigner au monde la voie & la science du salut, c'est-à-dire, de prêcher & d'exposer à ceux qui doivent entrer au royaume des cieux ce qu'ils auront à faire. Que Christ n'ait pas du

par forme de conseil, ou une conduite par les enseignemens & par la voie de la persuasion.

Père la puissance de juger entre les infidèles de la question du mien & du tien, c'est-à-dire, de toutes celles du droit. Ces paroles que j'ai rapportées de lui-même le font assez voir : *Homme, qui est-ce qui m'a établi juge & arbitre entre vous?* Et la raison le veut ainsi ; car, Christ ayant été envoyé pour traiter alliance entre Dieu & les hommes, personne n'est obligé d'obéir avant qu'elle soit ratifiée, & personne n'eut été tenu de subir son jugement, s'il eût voulu prononcer sur des questions du droit. Au reste, que la connoissance du droit n'eut pas été commise à Christ en ce monde, ni parmi les fidèles, ni parmi les infidèles, il appert de ce que ce droit appartient sans aucune dispute aux princes séculiers, tandis que Dieu ne s'oppose point à leur autorité. Or, il n'y a rien qui lui déroge avant le jour du jugement, comme il se voit dans le passage de la 1. aux Corint. chap. 15. vers. 24. où l'apôtre S. Paul parle de cette grande journée, *& puis la fin, quand il aura remis le royaume à Dieu le Père, quand il aura aboli tout empire & toute puissance & force.* En après, les propres termes de notre Seigneur, qui se fâche contre Jacques & Jean, & répond à ce qu'ils avoient demandé : *Veux-tu que nous disions que le feu descende du ciel, & qu'il consume ces Samaritains qui n'ont pas voulu te loger chez eux en ton voyage vers Jérusalem ? Le Fils de l'homme n'est pas venu pour perdre les ames, mais pour les sauver.* Et ces autres paroles :

Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Secouez la poudre de vos pieds, &c. *Dieu n'a pas envoyé son Fils en ce monde pour y exercer jugement, mais afin que le monde fût sauvé par lui. Si quelqu'un oit mes paroles, & ne les garde pas, je ne le juge point; car je ne suis point venu pour juger le monde*; & diverses autres semblables façons de parler témoigne bien, qu'il ne lui avoit été donné aucune puissance de condamner, ni de punir personne. On lit de vrai en quelqu'endroit de l'Evangile: *Que le Père ne juge personne, & qu'il a donné tout jugement au Fils*: mais comme cela se peut & se doit entendre du jour du jugement à venir, il ne répugne point aussi à ce qui précède. Enfin, que Christ n'ait pas été envoyé pour donner de nouvelles loix, & qu'ainsi sa mission & son office, n'aient point été d'un législateur, à parler proprement, non plus que la charge de Moïse, mais d'un promulgateur & d'un héraut qui publioit les édits de son Père, (car ce n'étoit pas Moïse, ni Christ, mais Dieu le Père qui étoit roi en vertu de l'alliance,) je le recueille de ce que dit notre Rédempteur: *Je ne suis point venu pour anéantir la loi* (à savoir celle que Dieu avoit faite par le ministère de Moïse, & laquelle il explique incontinent après) *mais pour l'accomplir*. Et ailleurs, *celui qui enfreindra l'un des moindres de ces commandemens, & aura enseigné ainsi les hommes, sera tenu le moindre au royaume des cieux*. Christ donc n'a pas reçu du

Père une autorité royale en ce monde, mais seulement un office de conseiller, & la possession d'une sagesse exquise pour endoctriner les hommes. Ce qu'il donne lui-même à entendre, lorsqu'il ne nomme pas ses apôtres des chasseurs, mais des pêcheurs d'hommes, & là où il compare le royaume de Dieu à un grain de moutarde, & au levain caché dans la farine.

Quelles sont les promesses qui ont été faites d'une part & d'autre en la nouvelle alliance.

VII. Dieu promit au patriarche Abraham, en premier lieu, que sa semence seroit extraordinairement multipliée, qu'il la mettroit en possession de la terre de Chanaan, que toutes les nations étrangères seroient bénites en elle, mais à condition que lui & sa postérité le serviroient. Puis il promit aux enfans d'Abraham, selon la chair, le règne sacerdotal, un gouvernement très-libre, dans lequel ils ne seroient soumis à aucune puissance humaine, pourvu qu'ils adorassent le Dieu de leurs pères & celui d'Abraham, en la manière que Moïse l'enseigneroit. Enfin, Dieu promit & aux Israëlites, & à tous les peuples de la terre le royaume céleste & éternel, à condition qu'ils révéreroient le Dieu d'Abraham en la forme qui leur seroit prescrite par Jésus Christ notre Sauveur. Car la nouvelle alliance qui est la chrétienne a été traitée de telle sorte, que les hommes d'une part promettent *de servir au Dieu d'Abraham selon le culte que le Seigneur Jésus enseigneroit*, & Dieu de l'autre s'oblige *de leur par-*

donner

donner leurs péchés, & de les introduire dans le royaume céleste. Ci-dessus au cinquième article j'ai montré quel étoit ce royaume céleste. Quelquefois il est nommé le royaume des cieux, en d'autres endroits il est dit, le royaume de gloire, & assez souvent il est entendu par la vie éternelle. Ce qui est requis de la part des hommes, à savoir de servir à Dieu ainsi que Christ l'aura enseigné, comprend deux choses, l'obéissance que l'on promet de rendre à sa majesté divine (car c'est-là ce qu'emporte le terme de service) & la foi au Seigneur Jésus, c'est-à-dire, que nous croyions que Jésus est le Christ qui avoit été promis de Dieu; car c'est-là la seule cause pour laquelle il nous faut suivre ses enseignemens, plutôt que ceux d'aucun autre. Or, il faut remarquer que dans le style de la sainte écriture le terme de repentance est fort souvent employé en la place de celui d'obéissance, pource que Christ enseigne en mille divers endroits que Dieu répute la volonté pour l'effet. En effet, la repentance est un signe infaillible d'une ame soumise & obéissante. Cela étant ainsi, il apparoîtra clairement d'une infinité de passages de la bible, que les conditions de l'alliance chrétienne sont telles que nous avons dites; à savoir de la part de Dieu, d'accorder aux hommes le pardon de leurs fautes & de leur donner la vie éternelle; & du côté des hommes de se repentir, & de croire en Jésus-Christ. Voici les propres pa-

roles de notre Seigneur en l'Evangile selon S. Marc, chap. 1. verset 15. *Le tems est accompli, & le royaume de Dieu est approché; amandez-vous, & croyez à l'Evangile*, & qui contiennent en sommaire toute l'alliance: comme font pareillement celles-ci tirées de S. Luc chapitre 24. verset 46. 47. *Il est ainsi écrit, & ainsi falloit que le Christ souffrît, & ressuscitât des morts au troisième jour. Et qu'on prêchât en son nom repentance & rémission des péchés par toutes nations, en commençant depuis Jérusalem.* Et ces autres actes; verset 19. *Amendez-vous donc, & vous convertissez, afin que vos péchés soient effacés, quand les tems du rafraîchissement seront venus de la présence du Seigneur.* Quelquefois l'une des conditions est exprimée, & l'autre demeure sous-entendue, comme au lieu suivant, Jean 3. 36. *Qui croit au fils a vie éternelle; mais qui désobéit au fils ne verra point la vie, ains l'ire de Dieu demeure sur lui.* Où la foi est nommée sans qu'il soit fait mention de la repentance. Ce qui arrive aussi en la prédication de Christ, *amendez-vous, car le règne de Dieu est approché*, Matth. 4. 17. où au contraire, la repentance est exprimée, & la foi est sous-entendue. Mais toutes les parties de la nouvelle alliance sont très-évidemment & très-formellement expliquées en cet endroit de l'Evangile selon S. Luc chap. 18. où un homme de qualité marchandant (par manière de dire) le royaume des cieux, demande à notre Sauveur, *maître qui est bon,*

en quoi faisant posséderai-je la vie éternelle? Car Jésus-Christ lui propose premièrement une partie du prix, à savoir l'observation des commandemens, ou l'obéissance, laquelle ayant répondu qu'il avoit acquittée, il ajoute l'autre, disant, *il te manque une seule chose, vend tout ce que tu as, & donnes-le aux pauvres, & tu auras un trésor au ciel; après cela viens & suis-moi.* Ce qui dépendoit de la foi. De sorte que cettui ci ne croyant pas assez aux promesses de Christ, ni aux trésors célestes il s'en retourna tout triste. Cette même alliance est contenue dans ces paroles, Marc 16. 15. 16. *Qui aura cru & aura été baptisé sera sauvé; mais qui n'aura point cru sera condamné.* Où la foi est exprimée, & la repentance des baptisés demeure sous-entendue. Et en celles de Saint Jean 3. 5. *Si quelqu'un n'est né d'eau & d'esprit, il ne peut entrer au royaume de Dieu.* Où renaître d'eau signifie la régénération & la conversion à Christ. Quant à ce qu'aux deux passages que je viens d'alléguer & en quelques autres, le baptême est requis, il le faut entendre de la même façon qu'il a été dit de la circoncision, qui étoit à l'égard de l'ancienne alliance ce qu'est le baptême à l'égard de la nouvelle. Or, comme la circoncision n'étoit pas de l'essence, mais servoit à garder la mémoire de l'ancienne alliance, dont elle étoit un signe & une cérémonie, que les juifs même ont interrompue dans le désert; le baptême non plus

n'eſt pas eſſentiel à la nouvelle alliance, mais en eſt un mémorial, & y eſt employé comme un ſigne. Et pourvu qu'on ne manque pas en la volonté, l'acte en peut être omis en certaines rencontres où l'on eſt obligé de s'en paſſer. Mais quant à la foi & à la repentance, qui ſont de l'eſſence de l'alliance nouvelle, elles y ſont toujours requiſes.

Que Chriſt n'a ajouté aucunes loix outre l'inſtitution des ſacremens.

VIII. Il n'y aura aucunes loix au royaume de Dieu après cette vie mortelle, tant à cauſe qu'elles ne ſont pas néceſſaires là où le péché ne trouve point d'entrée, qu'à cauſe que celles que Dieu nous a déja données, ne ſont pas pour nous ſervir de règle dans le ciel, mais pour nous y conduire. Recherchons donc maintenant quelles ſont les loix que Chriſt a, je ne dirai pas établies, (car il n'a pas voulu, ainſi que je l'ai fait voir ci-deſſus, article VI, s'attribuer une autorité de légiſlateur) mais propoſées de la part de ſon Père. Il y a un paſſage de l'écriture ſainte, où toutes les loix divines, qui juſqu'alors avoient été promulguées, ſont compriſes en ces deux commandemens; *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton ame & de toute ta penſée : cettui-ci eſt le premier & le grand commandement ; & le ſecond ſemblable à icelui eſt, tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandemens y dépendent toute la loi & les prophètes.* Matth. 22. 37. 38. 39. 40. Le premier fut donné par Moïſe en mêmes termes, Deuteron. 6. 5. Le deuxième eſt

même plus ancien que Moïse ; car c'est une loi naturelle, qui est d'origine aussi ancienne que la nature raisonnable. Et toutes deux ensemble enferment un abrégé de tout ce qu'il y a de loix. En effet, toutes celles qui regardent le culte naturel de Dieu, sont comprises en ces paroles : *Tu aimeras Dieu ;* & toutes celles qui touchent particulièrement le service divin dû par l'ancienne alliance, sont désignées en ce qu'il est dit : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu*, c'est-à-dire, Dieu en tant que roi, nommément d'Abraham & de sa semence. Et toutes les loix naturelles & politiques sont rassemblées dans ce seul précepte : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* Car celui qui aime Dieu & son prochain, a l'ame toute portée à obéir aux loix divines & humaines. Or, Dieu n'exige de nous que cette intérieure disposition à l'obéissance. Nous avons un autre endroit où Jésus-Christ fait une assez longue interprétation des loix, c'est à savoir, dans les chapitres cinquième, sixième & septième de Saint Matthieu : & toutes ces loix-là sont contenues, ou dans le Décalogue, ou dans la loi morale, ou dans la foi d'Abraham ; par exemple, dans cette dernière est comprise la défense de faire divorce avec sa femme légitime ; vu que cette sentence prononcée en faveur de deux personnes unies par le lien du mariage. Ils seront deux en une chair, n'a pas été allégée par Christ, ni par Moïse, les premiers, mais révélée par Ab-

ham, qui a le premier enſeigné & prêché la création du monde. Les loix donc que Chriſt nous donne par abrégé en l'un de ces paſſages, & qu'il explique en l'autre avec plus d'étendue, ne ſont point autres que celles auxquelles ſont obligés d'obéir tous ceux qui reconnoiſſent le Dieu d'Abraham. Et nous ne liſons point qu'outre ces loix-là, il en ait établi aucunes autres, ſi ce n'eſt les ſacremens du Baptême & de l'Euchariſtie.

Que ces exhortations. Repentez-vous, ſoyez baptiſés, gardez les commandemens, & ſemblables façons de parler ne ſont pas des loix.

IX. Mais, que dira-t-on de ces commandemens : *Repentez-vous ; ſoyez baptiſés ; gardez les commandemens ; croyez en l'Evangile ; venez à moi ; vend tout ce que tu as, donnes-le aux pauvres, & ſuis-moi ;* & ſemblables ? Il faut répondre que ce ne ſont point des loix, mais une vocation à la foi, comme en ce paſſage du prophète Iſaïe, chapitre 55. *Venez, achetez ſans argent, & ſans aucun prix du vin & du lait.* Et ſi ceux qui ſont appellés ne viennent, ils ne péchent pourtant pas contre aucune loi, mais ſeulement contre la prudence ; auſſi ce ne ſera pas leur incrédulité qui ſera punie, mais les péchés qu'ils avoient commis auparavant. C'eſt pourquoi Saint Jean dit, parlant d'un incrédule : *Que la colère de Dieu demeure ſur lui*, & non pas, *que la colère de Dieu tombera ſur ſa tête.* Et ailleurs, *celui qui ne croit point eſt déja jugé, parce qu'il n'a point cru.* Il ne dit pas, *qu'il ſera jugé*, mais *qu'il l'eſt déja.* Voire, il eſt malaiſé de concevoir que la rémiſſion des péchés

ſoit un bénéfice qui dépend de la foi, ſi l'on ne recueille auſſi qu'au contraire la punition des offenſes eſt un dommage que l'infidélité nous attire.

X. De ce que notre Sauveur n'a preſcrit aux ſujets des princes, ni aux citoyens des républiques aucunes loix diſtributives, c'eſt-à dire, qu'il ne leur a donné aucunes règles, par leſquelles chaque particulier peut diſcerner ce qui lui appartient & qui lui eſt propre, d'avec ce qui eſt à autrui, ni en quels termes, en quelle forme, & avec quelles circonſtances il faut qu'une choſe ſoit livrée, ſaiſie, donnée, ou poſſédée, afin qu'elle ſoit eſtimée légitimement appartenir à celui qui la reçoit, qui s'en ſaiſit, & qui la poſsède; il faut néceſſairement conclure, que non-ſeulement parmi les infidèles, deſquels Chriſt a dit qu'il n'étoit point leur juge ni leur arbitre: mais auſſi parmi les chrétiens, chaque particulier doit recevoir cette ſorte de règlement de l'état dans lequel il vit, c'eſt-à-dire, du prince ou de la cour qui exerce la ſouveraine puiſſance dans ſa république. D'où il s'enſuit que Jéſus-Chriſt n'a commandé autre choſe par ces loix: *Tu ne tueras point, tu ne paillarderas point, tu ne déroberas point, honores ton père & ta mère*, ſi ce n'eſt que les ſujets, & généralement tous les particuliers, obéiſſent abſolument à leurs princes & à leurs ſouverains, en toutes les queſtions qui regardent le mien & le tien, le propre & ce

Que c'eſt à l'autorité civile de définir ce que c'eſt que commettre une injuſtice.

qui eſt à autrui. En effet, par ce commandement : *Tu ne tueras point*, tout meurtre n'eſt pas défendu ; car celui-là même qui a dit : *Tu ne tueras point*, a prononcé : *Tu feras mourir celui qui aura travaillé le jour du Sabbath*, Exod. 35. verſet 2. Ni tout meurtre ſans connoiſſance de cauſe : car il a dit, Exod. 32. verſet 27, *que chacun tue ſon frère, ſon ami, & ſon prochain*, ſuivant lequel commandement vingt-trois mille hommes furent mis à mort ; ni tout meurtre de perſonnes innocentes, puiſque Jephté voua que le premier qui ſortiroit il l'offriroit en holocauſte à l'Eternel, Jug. 11. 31. & que ſon vœu fut accepté de Dieu. Qu'eſt-ce donc qui eſt défendu ? Ceci ſeulement, que perſonne n'entreprenne de tuer quelqu'autre à qui il n'a pas droit d'ôter la vie, c'eſt-à-dire, que perſonne ne tue ſans que la charge de cette exécution ne lui appartienne. De ſorte que la loi de Chriſt ordonne touchant le meurtre, & par conſéquent touchant toutes les offenſes qu'on peut faire à un homme, & touchant l'impoſition des peines, de n'obéir qu'à l'état. Pareillement par ce précepte : *Tu ne paillarderas point*, toute ſorte d'accouplement n'eſt pas défendu, mais celui qui ſe fait avec une femme qui n'eſt pas à nous : or, c'eſt à l'état de juger qu'elle elle eſt, & la queſtion doit être décidée ſuivant les règles que le public établira ſur cette matière. Il eſt donc commandé à l'homme & à la femme, dans ce précepte, de ſe garder la

la foi réciproque qu'ils ſe ſont promiſe par l'ordonnance de l'état. Ainſi, par ce commandement, *Tu ne déroberas point*, toute ſorte d'invaſion n'eſt pas défendue, ni ce n'eſt pas toujours un larcin que d'emporter quelque choſe clandeſtinement, mais ſeulement d'emporter celle qui appartient à autrui. Si bien qu'il n'eſt commandé au citoyen, que de ne pas prendre ou envahir, ce qui eſt défendu par la république, & en général de ne nommer homicide, adultère, ou larcin, ſi ce n'eſt ce qui eſt fait contre les loix civiles. Enfin, Chriſt ayant commandé à chacun d'honorer ſon père & ſa mère, ſans avoir preſcrit en quelle manière, avec quels titres, par quelles cérémonies, & dans quelle ſorte d'obéiſſance; il faut entendre qu'il a voulu qu'on les honorât intérieurement de l'acte de la volonté, comme rois & ſeigneurs de leurs enfans, & qu'en l'extérieur de la révérence on ne paſsât point les bornes que le public a miſes, auquel ſeul il appartient d'aſſigner à chacun l'honneur qu'il doit recevoir, de même que les autres choſes qu'il doit poſſéder. Puis donc que la nature de la juſtice conſiſte en ce qu'elle rende à chacun ce qui lui appartient, il eſt manifeſte, que c'eſt auſſi à la république chrétienne à déterminer ce que c'eſt que juſtice & qu'injuſtice, & ce qui péche contre le droit. Or, quand on dit qu'une choſe appartient à l'état, il faut entendre que l'on veut dire à celui, ou à ceux qui en ont en main la ſouveraine puiſſance.

Que c'eſt de l'autorité civile de définir quelles choſes ſervent au maintien de la paix, & à la défenſe de l'état.

XI. Au reſte, parce que notre Sauveur n'a indiqué aucunes loix aux ſujets touchant le gouvernement de l'état, outre celles de la nature, c'eſt-à-dire, outre le commandement d'une obéiſſance civile, ce n'eſt pas à aucun particulier de déterminer nommément quels ſont les amis, & quels ſont les ennemis de la république, quand c'eſt qu'il faut déclarer la guerre, traiter une alliance, & faire la paix ou la trêve; ni à définir quelles ſont les perſonnes pernicieuſes à l'état, quels ſont ceux dont l'autorité doit être ſuſpecte, quelles ſont les doctrines & les mœurs, quels ſont les diſcours, & quels ſont les mariages deſquels le public peut recevoir du dommage ou de l'utilité. Mais l'on doit apprendre toutes ces choſes, & autres ſemblables de la voix publique, je veux dire, de la bouche des ſouverains, lorſqu'il faut s'en éclaircir.

Que c'eſt de l'autorité civile de juger (lorſqu'il en eſt de beſoin) quelles définitions, & quelles conſéquences ſont vraies.

XII. De plus, toutes ces choſes, dreſſer des fortifications, bâtir des maiſons, édifier des temples, remuer ou tranſporter quelques grands fardeaux, traverſer des mers ſans péril, fabriquer des machines à toutes ſortes d'uſages de la vie, tailler des cartes géographiques par leſquelles on connoiſſe toute la face de la terre, conſidérer le mouvement des aſtres, & le cours des ſaiſons, éclaircir les difficultés de la chronologie, & tâcher de pénétrer dans les ſecrets de la nature; s'inſtruire pleinement du droit naturel & du civil; & en un mot, ſe remplir l'ame de toutes les ſciences qui ſont

comprises sous le nom de philosophie, dont les unes sont nécessaires à la vie, & les autres nous font vivre plus commodément ; de toutes ces choses, dis-je, parce que Christ ne nous en a pas donné des instructions, il faut que nous en recherchions la méthode, & que nous en acquérions la science par notre raisonnement, c'est-à-dire, en faisant un tissu de bonnes conséquences fondées sur des expériences certaines. Mais, d'autant que les raisonnemens des hommes sont quelquefois bons & quelquefois mauvais, de sorte que les conclusions que l'on tient pour véritables ne le sont pas toujours, & qu'une grossière erreur passe bien souvent pour une belle vérité : & que d'ailleurs, quelquefois ces erreurs, en des matières philosophiques, nuisent au public, & sont cause de grandes séditions, où il se fait bien du tort à diverses personnes. Il est très-important, toutes les fois qu'il naît des disputes sur ces matières-là, dont la conséquence seroit nuisible au repos & à la tranquillité publique, qu'il y ait une personne qui juge de la valeur des conséquences, si elles sont bien, ou mal tirées, afin que la dissension des esprits cesse, qu'on étouffe les semences de la discorde, & que la controverse demeure décidée. Or, Jésus-Christ n'a donné aucunes règles sur ce sujet, car de vrai, il n'étoit pas venu au monde pour nous enseigner la logique. De sorte que les juges de ces controverses, sont encore les mêmes que Dieu avoit auparavant

institués par l'ordre de la nature, c'est à savoir ceux que le souverain a établis en chaque république. Au reste, s'il s'élève quelque dispute touchant la signification propre & exacte de quelques noms ou de quelques autres termes qui sont communément en usage, c'est-à-dire, si l'on n'est pas bien d'accord touchant quelques définitions, dont il est nécessaire qu'on s'éclaircisse pour entretenir la paix publique ou la distribution de la justice, ce sera à l'état de décider ce différent: car on peut trouver ces définitions en raisonnant sur la remarque que l'on fera de diverses pensées que ces termes expriment en divers tems, & en diverses occasions que l'on les emploie. Quant à la question, si quelqu'un a bien raisonné, la décision en doit être laissée à la république. Par exemple, si une femme est accouchée d'un enfant de forme extraordinaire, & que la loi défende de tuer un homme, il est question de savoir si l'enfant qui est né mérite ce nom. On demande donc ce que c'est qu'un homme? Personne ne doute que le public en jugera, sans avoir égard à la définition d'Aristote, qui dit, que l'homme est un animal raisonnable. Et ce sont ces matières, de droit, de police, & de science naturelle, touchant lesquelles Christ a refusé de donner des enseignemens, & desquelles il a avoué que ce n'étoit point de sa charge d'ordonner autre chose, si ce n'est qu'en toutes les controverses de cette nature, chaque particulier obéisse aux loix &

aux ordonnances de sa république. Et toutefois, il ne faut pas oublier que ce même Jésus-Christ, en tant que Dieu, a pu avec raison, non-seulement enseigner, mais aussi commander tout ce qu'il lui a plu.

XIII. Le sommaire de l'office de notre Sauveur étoit d'enseigner aux hommes le chemin & tous les moyens de parvenir au salut & à la vie éternelle. Or, c'est un des moyens du salut que la justice & l'obéissance civile, avec une exacte observation de toutes les loix de nature. Ce qui peut être enseigné en deux manières : l'une, en laquelle ces maximes sont considérées comme des Théorèmes par les lumières du sens commun & la raison naturelle, déduisant le droit & les loix de nature des contrats que les hommes font entr'eux, comme de leurs principes ; & cette doctrine proposée d'une telle sorte est soumise à l'examen des puissances séculières : l'autre manière est en forme de loix par autorité divine, faisant voir que telle est la volonté de Dieu ; & cette façon d'instruire ne pouvoit appartenir qu'à celui qui connoissoit surnaturellement la volonté de Dieu, c'est-à-dire, à Christ notre rédempteur. En deuxième lieu, c'étoit une prérogative de l'offense du Seigneur Jésus que de pardonner aux pécheurs repentans : car cette grace étoit nécessaire aux hommes qui avoient péché, afin qu'ils pussent parvenir au salut éternel, & il n'y a eu aucun autre à qui cette puissance ait été accordée.

Que c'est de l'office de Christ d'enseigner les préceptes de la morale, non comme des simples théorèmes, mais comme des loix ; de remettre les offenses ; & d'enseigner tout ce dont proprement il n'y a pas de science.

En effet, naturellement la rémission des péchés n'est pas une suite infaillible de la repentance, comme si elle lui étoit due; mais elle dépend, comme une chose purement gratuite de la volonté de Dieu qui se révèle à nous d'une façon surnaturelle. En troisième lieu, Christ selon le dû de sa charge, avoit à nous enseigner tous les commandemens de Dieu qui concernoient le culte dont il vouloit être servi, ou qui regardoient les dogmes de la foi, de tous lesquels nous ne pouvions rien apprendre par la seule clarté de la raison naturelle, & pour l'intelligence desquels nous avions besoin du secours de la révélation; tels que sont ceux-ci, *que Jésus est le Christ; que son règne n'est pas de ce monde, mais qu'il est céleste; qu'il y a des peines & des récompenses préparées après cette vie; que l'ame est immortelle; qu'il y a des sacremens; que ces symboles sacrés sont tels & en tel nombre;* & autres semblables.

Distinction des choses temporelles & des spirituelles.

XIV. De ce que je viens de dire dans les articles immédiatement précédens il n'est pas mal-aisé de distinguer entre les choses spirituelles & les temporelles : car, puisqu'on entend par les spirituelles, celles qui sont fondées sur l'autorité ou sur l'office de Christ, & qui n'eussent jamais pu être sues, si le seigneur ne les nous eût enseignées; & que toutes les autres sont du rang des choses temporelles; il s'ensuit que c'est du droit temporel de définir & de prononcer touchant

ce qui eſt juſte, ou ce qui eſt injuſte, de connoître de tous les différens qui concernent les moyens de la paix & de la défenſe publique, & d'examiner les doctrines & les livres qui traitent des ſciences humaines; mais que c'eſt du droit ſpirituel de juger des choſes qui dépendent de la ſeule parole & autorité de Chriſt, & qui ſont des myſtères de la foi. Cependant à cauſe que notre Sauveur ne nous a pas donné cette diſtinction des choſes, ni défini quelles étoient les ſpirituelles, & quelles ſont les temporelles, c'eſt à la raiſon d'en faire la recherche, & c'eſt au droit temporel de nous en éclaircir. Car, encore que l'apôtre Saint Paul diſtingue en pluſieurs endroits entre les choſes ſpirituelles & les charnelles, & qu'il nomme ſpirituelles celles qui ſont de l'eſprit, à ſavoir *la parole de ſapience, la parole de connoiſſance, la foi, le don de guériſon, l'opération des vertus, la prophétie, le diſcernement des eſprits, la diverſité des langues, le don d'interpréter divers langages*; Rom. 8. 5. 1. Cor. 12. 8. 9. qui ſont toutes choſes que le ſaint eſprit inſpire ſurnaturellement, & que l'homme animal ne peut comprendre : mais celui ſeulement qui connoît l'eſprit de Chriſt, comme il eſt dit 2. Cor. 2. 14. 15. 16. Et encore que le même apôtre nomme charnels les biens de la fortune, Rom. 15. 27. & qu'il donne le même titre aux Corinthiens, deſquels il reprend les partialités, les blâmant d'être charnels à la

façon des autres hommes, 1. Cor. 3. 1. 2. 3. Si est-ce qu'il n'a pas défini, ni donné des règles, par le moyen desquelles nous sachions discerner ce qui part de la raison naturelle, & ce qui procède de l'inspiration divine.

En combien de façons se prend la parole de Dieu.

XV. Puis donc qu'il nous conte que notre Sauveur a donné, ou pour mieux dire, n'a pas ôté aux princes, & aux puissances souveraines dans chaque sorte d'état, l'autorité suprême de juger & de décider toutes les controverses touchant les choses temporelles. Il reste, que nous voyions dorénavant, à qui c'est qu'il a commis une pareille autorité en ce qui concerne les spirituelles. Mais, d'autant que cela ne peut être appris que de la parole de Dieu, & de la tradition de l'église, il nous faut premièrement rechercher ce que c'est que la parole de Dieu, ce que c'est que l'interpréter, ce que c'est qu'église, & enfin, ce que c'est que volonté & commandement de l'église. Laissant à part que le terme de parole de Dieu est employé quelquefois dans la sainte écriture pour signifier le Fils de Dieu, qui est la parole éternelle du Père, la deuxième personne de la bienheureuse Trinité; je trouve que ce nom se prend en trois façons. Premièrement, en un sens très-propre, il signifie ce que Dieu a proféré de sa bouche, comme tout ce qu'il a dit à Abraham & aux patriarches, à Moïse & aux prophètes, ou ce que le Seigneur Jésus a dit à ses disciples & à diverses autres personnes. Secondement, tout ce

ce que les hommes ont dit par l'ordre & par l'impulsion du saint Esprit, auquel sens nous reconnoissons que les saintes écritures sont la parole de Dieu. En troisième lieu, ce mot de parole de Dieu signifie fort souvent dans le nouveau Testament, la doctrine de l'Evangile, ou la parole qui traite de matières divines, ou des discours touchant le règne de Dieu par Christ. Comme là où il est dit, que Christ a prêché l'Evangile du règne, Matth. 4. vers. 23. là où les apôtres sont dits prêcher la parole de Dieu, Act. 13. vers. 46. là où la parole de Dieu est nommée la parole de vie, Act. 5. vers. 20. la parole de l'Evangile, Act. 15. 7. la parole de la foi, Rom. 10. 8. la parole de vérité, (y ajoutant l'interprétation) c'est-à-dire, l'Evangile du Salut, Eph. 1. 13. Et là où elle est dite la parole des apôtres. Car saint Paul dit, 2. Thess. 3. 14. *Si quelqu'un n'obéit à notre parole*, &c. Tous lesquels passages ne peuvent être entendus que de la doctrine évangélique. Pareillement là où il est dit, que la parole de Dieu est semée, qu'elle croît, & qu'elle multiplie, Act. 12. vers. 24. & ch. 13. vers. 49. Il est mal-aisé de concevoir cela de la parole même de Dieu ou des apôtres, mais on l'entend aisément de la doctrine. Et en ce dernier sens, la parole de Dieu est toute la doctrine de la foi chrétienne, qui est aujourd'hui prêchée sur les chaires, & contenue dans les livres des théologiens.

Que tout ce qui est contenu dans la sainte écriture n'est pas du canon de la foi chrétienne.

XVI. Cela étant, la sainte écriture, que nous reconnoissons inspirée divinement, est toute entière parole de Dieu en la deuxième acception de ce terme ; & une infinité de ses passages le sont en la première. Et puisque sa plus considérable partie s'occupe à prédire & à préfigurer le royaume céleste avant l'incarnation du Jésus-Christ, ou à l'expliquer & à évangéliser après sa venue, la troisième acception ne lui convient pas mal, en laquelle ce mot de parole de Dieu se prend pour un discours qui traite de matières divines, c'est-à-dire, pour l'Evangile. De sorte qu'en tout sens l'écriture sainte est la parole de Dieu, & par conséquent aussi la règle & le canon de toute la doctrine évangélique. Mais, parce qu'on lit dans cette même écriture quantité de choses qui sont de matière politique, historique, morale, physique, & de tels autres sujets qui ne touchent point du tout aux mystères de la foi, bien que ces passages-là contiennent une vraie doctrine, & servent de canon en ce dont il traitent, ils ne peuvent pourtant pas être pris pour règle, ni être nommés canon des mystères de la religion chrétienne.

Que le discours d'un légitime interprète des saintes écritures est parole de Dieu.

XVII. Et certes, ce n'est pas la lettre ni le son de la parole de Dieu, qui sert de canon de la doctrine chrétienne, mais le vrai & naturel sens qu'elle contient ; car, en effet, l'ame n'est instruite par les écritures saintes qu'entant qu'elles sont entendues. Si bien qu'elles ont

besoin d'interprète, afin de devenir canoniques. D'où l'une de ces deux choses s'ensuit, ou que le discours de l'interprète est parole de Dieu, ou que cette parole n'est pas le canon de la doctrine chrétienne. Mais, il faut nécessairement que cette dernière proposition soit fausse. Car, une doctrine qui ne peut être comprise par aucune raison humaine, & qui demande la révélation divine, ne peut recevoir de règle qui ne soit de cette même nature. Et il est impossible de tenir l'opinion d'une personne, qui ne peut savoir, à notre avis, si une certaine doctrine est vraie ou fausse, pour règle de cette même doctrine qu'elle ignore. La première donc de ces deux propositions est vraie, que le discours du docteur ou de l'interprète des écritures saintes est parole de Dieu.

Que l'autorité d'interpréter les écritures est la même que celle de décider les controverses de la foi.

XVIII. Or, l'interprète, à l'opinion duquel on fait cet honneur que de la recevoir comme parole divine, n'est pas celui qui traduit du grec & de l'hébreu l'écriture à ses auditeurs, la leur faisant entendre en latin, en françois, ou en quelqu'autre langue vulgaire: car, ce n'est pas là proprement interpréter. La nature d'une langue est telle en général, qu'encore qu'il mérite le premier rang entre les signes dont nous nous servons pour découvrir aux autres nos pensées, néanmoins il ne peut pas tout seul s'acquitter de cette charge, & il a besoin du secours de quantité de circonstances. En effet, la vive voix est

aidée, lorſqu'on la profère de diverſes particularités, qui rendent l'intelligence des conceptions qu'elle veut exprimer plus aiſée. Le tems, le lieu, le viſage, le geſte, le deſſein de celui qui parle, la liberté qu'il a d'employer ſur-le-champ divers termes dont il juge qu'il ſe fera mieux entendre, donnent un merveilleux avantage à celui qui diſcoure. Mais nous manquons de toutes ces choſes dans les écrits du vieux tems; & ce n'eſt pas l'ouvrage d'un eſprit médiocre, que d'en réparer adroitement le défaut. Il eſt néceſſaire d'apporter à cela une profonde érudition, une exacte connoiſſance de l'antiquité, & pour le dénouement de mille difficultés qui ſe rencontrent, il faut avoir une adreſſe toute particulière. De ſorte qu'il ne ſuffit pas pour interpréter les écritures d'entendre la langue en laquelle elles ſont écrites. Tous ceux auſſi qui font des commentaires, ne méritent pas dès-là, d'être mis au rang des interprètes canoniques de l'écriture ſainte: car, tous les hommes du monde ſont ſujets à faillir, & peuvent la tourner vers leur ambition, ou la tordre pour la faire ſervir à leurs préjugés, quelque répugnance qu'elle y apporte; d'où il s'enſuivroit qu'il faudroit tenir comme parole de Dieu une opinion erronée. Or, encore bien que cela peut ne pas arriver, toutefois incontinent après la mort de ces commentateurs, leurs commentaires auroient beſoin d'explication, & par la ſuite du tems, qui obſcurcit les plus claires matières, ces

explications en demanderoient de nouvelles, & celles-ci obligeroient derechef à des commentaires, sans qu'il y eut jamais de fin à ces illustrations. Et ainsi le canon, ou la règle de la doctrine chrétienne, par laquelle on décide toutes les controverses sur le fait de la religion, ne peut point être assignée en aucune interprétation mise par écrit. Reste donc, que l'interprète canonique doive être celui, duquel la charge légitime est de terminer les différens, en exposant la parole de Dieu dans ses jugemens; & partant celui à l'autorité duquel il ne se faut pas moins tenir, qu'à celle des premiers fidèles qui nous ont recommandé l'écriture comme le canon de notre foi, & l'unique règle de ce que nous devons croire. Si bien que le même qui est interprète de l'écriture sainte, est le souverain juge de toutes les doctrines qui y sont enseignées.

XIX. Quant à ce qui regarde le nom d'église, en son origine il signifie la même chose que *concio*, ou assemblée des citoyens, dans la langue latine; comme celui aussi d'ecclésiaste, ou de prêcheur, représente une personne publique qui parle dans une assemblée. Auquel sens nous lisons dans les Actes des apôtres, qu'une église est nommée légitime, ou confuse, Act. 19. vers. 32. 40. Prenant celle-là pour une congrégation règlement convoquée, & celle-ci pour un concours de peuple fait à la hâte & tumultuairement. Au reste,

Diverses significations de ce mot d'église.

par ce terme d'églife des chrétiens, il eft quelquefois entendu dans la fainte écriture le corps d'une affemblée vifible ; & quelquefois auffi les chrétiens mêmes, bien qu'ils ne foient pas effectivement affemblés, à caufe qu'il ne leur eft pas défendu d'entrer dans la congrégation, & de communiquer avec les fidèles. Par exemple, en ce paffage de faint Matthieu, chap. 18. verf. 17. *Dis-le à l'églife;* il faut entendre ce mot de l'églife convoquée & recueillie en une affemblée ; car il feroit impoffible de le dire à celle qui eft éparfe. Mais en cet autre des Actes, chap. 8. 3. où il eft dit que Saül ravageoit l'églife, il le faut entendre des fidèles difperfés par les quartiers de Judée & de Samarie. D'ailleurs, le nom d'églife fe prend quelquefois pour les perfonnes baptifées, ou qui font profeffion du chriftianifme, foit qu'intérieurement elles foient vraiment chrétiennes, ou qu'elles feignent de l'être : comme aux endroits où nous lifons que quelque chofe a été dite ou écrite à l'églife, ou que l'églife a dit, fait, & délibéré quelque chofe. Et quelquefois il fe prend pour les élus tant feulement, comme en ce paffage de l'Epître aux Ephéfiens, chap. 5. verf. 27. où l'églife eft nommée fainte & immaculée : or, eft-il que les élus, pendant qu'ils font ici dans le champ de combat, ne peuvent pas être nommés proprement l'églife ; parce qu'ils ne fauroient s'affembler : mais ils la compoferont au jour du jugement, lorfqu'ils feront féparés

des réprouvés, & qu'ils seront dans le lieu du triomphe. Derechef, le mot d'église peut être pris quelquefois collectivement pour tous les chrétiens ensemble, comme là où Christ est nommé le chef de l'église, & le chef du corps de l'église, Eph. 5. vers. 23. Col. 1. vers. 18. Et quelquefois pour ses membres, comme l'église des Ephésiens, l'église qui est en sa maison, les sept églises, &c. Enfin, le terme d'église, signifiant une congrégation actuellement assemblée, est pris, suivant la fin pour laquelle la convocation a été faite, tantôt pour ceux qui s'assemblent à dessein de délibérer & de juger de quelques matières, auquel sens on nomme aussi l'église un synode ou un concile; & tantôt pour ceux qui s'assemblent en une maison pour y vaquer à la prière, & y rendre à Dieu le service dont ils l'honorent. En laquelle signification le nom d'église se rencontre, 1. Cor. 14. vers. 4. 5. 23. 28. &c.

Ce que c'est qu'église, à laquelle on attribue des droits, des actions, & autres choses semblables personnelles.

XX. Or, il faut définir l'église, à laquelle on attribue des qualités personnelles, des droits propres & des actions, & de laquelle il est nécessaire d'expliquer ces passages, *dis-le à l'église; celui qui n'obéira à l'église*, & tous ces autres semblables façons de parler, en telle sorte qu'on entende par ce mot, *une certaine multitude de personnes qui ont traité avec Dieu une nouvelle alliance par notre Seigneur Jesus-Christ* (c'est-à-dire la multitude de ceux qui ont reçu le sacrement de baptême) *la-*

quelle multitude peut être légitimement convoquée en un certain lieu par quelqu'un, à la convocation duquel tous les fidèles sont obligés de se trouver, ou en propre personne, ou par un autre qu'ils envoyent en leur place. Car, si une multitude d'hommes ne peut former une assemblée lorsqu'il en est de besoin, elle ne peut pas constituer ni être nommée une personne. En effet, l'église ne peut point délibérer, ouïr, ni s'exprimer, si ce n'est en tant qu'elle est réunie en un seul corps, & qu'elle compose une assemblée. Ce que chaque particulier dit, formant presqu'autant d'avis qu'il y a de têtes, ne doit être pris que comme l'opinion de quelque personne privée, & non pas comme une résolution générale de toute l'église. Au reste, s'il se forme une assemblée, mais d'une façon illicite, il la faudra tenir pour nulle. De sorte qu'aucun de ceux qui se trouvent parmi cette foule ne sera tenu de se régler aux délibérations des autres, surtout s'il a été d'un sentiment contraire. Et ainsi une telle église ne peut rien résoudre; car la multitude n'a le pouvoir de résoudre quelque chose, si ce n'est lorsque chacun de ses membres est obligé d'en demeurer aux résolutions du plus grand nombre. Il faut donc nous tenir précisément à la définition de l'église (à laquelle j'ai attribué des qualités personnelles) afin qu'elle puisse être non seulement assemblée, mais aussi que sa convocation soit légitime. De plus, bien qu'il y

ait une perſonne qui convoque légitimement les autres, s'il peut arriver toutefois que ceux qui ſont appellés aient raiſon de ne pas comparoître (comme cela eſt poſſible entre des perſonnes qui ne ſont point ſujettes les unes aux autres) cette égliſe ne repréſentera pas une perſonne: Car, ceux qui ſe rendront en même tems à un autre lieu qui leur aura été marqué, dreſſeront une autre égliſe avec le même droit, que ces premiers qui en forment auſſi une de leur côté, en s'aſſemblant ailleurs par un ordre qu'ils reconnoiſſent. Comme donc il ſuffira de quelque nombre que ce ſoit de perſonnes de même ſentiment pour compoſer une égliſe; auſſi il y en aura tout autant qu'il ſe trouvera d'opinions diverſes, c'eſt-à-dire, la même multitude conſtituera une ſeule & pluſieurs égliſes, vu la diverſité des ſentimens qui règne dans les moindres aſſemblées. Ce qui me fait eſtimer que l'égliſe n'eſt pas une en nombre, ſi ce n'eſt lorſqu'il y a une puiſſance certaine & connue, c'eſt-à-dire, légitime, par laquelle chaque particulier eſt obligé de ſe trouver à la congrégation en perſonne, ou par quelqu'un qui y tienne ſa place. C'eſt l'unité de la puiſſance légitime de convoquer les ſynodes & les aſſemblées des chrétiens, & non pas l'uniformité de la doctrine, qui rend l'égliſe une & capable des fonctions perſonnelles. Car, ſans cela elle n'eſt qu'une multitude confuſe, & pluſieurs perſonnes, plutôt qu'une ſeule,

bien qu'elles s'accordent, & ſoient liées en quelque ſorte par la conformité des opinions.

Que la république chrétienne eſt même choſe que l'égliſe chrétienne.

XXI. De ce que je viens de dire il s'enſuit néceſſairement, qu'un état composé de perſonnes chrétiennes, eſt même choſe que l'égliſe chrétienne, mais qu'elle a reçue deux divers noms pour deux cauſes diverſes. Car, la matière de la république & de l'égliſe eſt la même, à ſavoir les mêmes chrétiens. La forme auſſi, qui conſiſte en la puiſſance légitime de les convoquer, eſt la même; puiſqu'il eſt certain que chaque citoyen eſt obligé de ſe rendre là où il eſt mandé de l'état. Mais ce qui eſt nommé république, à cauſe que ce ſont des hommes qui la compoſent, ſe nomme auſſi égliſe en tant qu'elle eſt une aſſemblée de chrétiens.

Que pluſieurs républiqueschrétiennes ne forment pas une ſeule égliſe.

XXII. Ce que je vais ajouter n'a pas moins de liaiſons avec mes propoſitions précédentes; *que s'il y a pluſieurs états chrétiens, ils ne conſtituent pas tous enſemble une ſeule égliſe perſonnellement*, je veux dire qui repréſente une ſimple perſonne. A la vérité, ils peuvent bien s'unir par un mutuel conſentement, mais en cela, il faut qu'ils deviennent comme une ſeule république. Car, ils ne peuvent point s'aſſembler qu'à certain tems & en certain lieu dont ils ſont demeurés d'accord. Or, eſt-il, que c'eſt du droit civil, & qu'il appartient à la puiſſance ſéculière, de régler le tems, le lieu, & les perſonnes d'une aſſemblée; & qu'aucun bourgeois, ni aucun étranger ne

peut avec raison mettre le pied en quelque lieu, si l'état qui en est le seigneur ne le lui permet. Mais il faut que ce qu'on n'a pas droit d'entreprendre sans la permission publique, se fasse par autorité du magistrat, s'il n'y a rien en cela qu'on n'entreprenne légitimement. Certainement l'église universelle est un corps mystique dont Christ est le chef: mais, de même que tous les hommes ensemble, qui reconnoissant Dieu comme le souverain maître du monde, ne composent qu'un seul royaume, & une seule forme d'état, sans toutefois qu'ils soient une seule personne, & qu'ils aient une simple action ou une volonté commune. D'ailleurs, il se voit manifestement que là où Christ est dit le chef du corps de l'église, l'apôtre l'a entendu des élus, qui tandis qu'ils vivent dans ce monde, ne sont une église qu'en puissance, (comme on parle) parce qu'elle ne subsistera actuellement qu'après la séparation d'avec les réprouvés, lorsque les fidèles seront rassemblés des quatre bouts de la terre au dernier jour du jugement. L'église romaine a été autrefois fort étendue; mais elle ne passa point les bornes de l'empire, & ne put point aussi être nommée universelle, si ce n'est en ce sens qu'on a dit autrefois de la république romaine,

Déja du monde entier le Romain étoit maître.
Orbem jam totum victor Romanus habebat.

Bien qu'il n'en possédât qu'environ la vingtième

partie. Et lorſque l'empire fut diviſé, que la puiſſance temporelle fut partagée, & que ce grand corps fut diſſous, les états qui ſe formèrent de ſon débris, furent tout autant d'égliſes diverſes. Auſſi l'autorité que celle de Rome prit ſur elles, dépendit de leurs gouvernemens particuliers, & la complaiſance qu'elles eurent pour elle fut remarquable, puiſqu'après avoir ſecoué le joug de l'empire romain, elles ſe ſoumirent néanmoins la plupart à la diſcipline eccléſiaſtique, & voulurent être enſeignées par des docteurs de l'égliſe romaine.

Qui ſont les eccléſiaſtiques.

XXIII. On peut nommer eccléſiaſtiques ceux qui exercent quelque charge publique dans l'égliſe. Or, les charges étoient au commencement, ou de miniſtère, ou de doctorat, & de magiſtère (s'il m'eſt permis d'employer ce terme.) L'office des diacres étoit de ſervir aux tables, d'avoir ſoin du revenu temporel de l'égliſe, & de diſtribuer à chacun ſa portion, du tems que la propriété des biens étoit ôtée, & qu'on vivoit en commun. Les * docteurs étoient nommés, ſelon le rang qu'ils tenoient, les uns apôtres, les autres évêques, les autres prêtres, c'eſt-à-dire, anciens ou vieillards; quoique par ce titre de prêtre on ne voulut pas marquer leur âge, mais déſigner leur office. En effet, Thimothée etoit prêtre, bien qu'il fût encore jeune; mais d'autant que l'on choiſiſſoit volontiers des vieillards pour ces graves emplois, on prit le nom

* Magiſtri.

de l'âge pour signifier celui de la charge. Les mêmes docteurs, à raison des divers offices qu'ils exerçoient, étoient nommés, les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs & proprement docteurs. La charge d'apôtre étoit générale; celle de prophète étoit de proposer dans l'église ses particulières révélations; celle d'évangéliste étoit de prêcher & d'annoncer l'Evangile aux infidèles; celle de pasteur étoit d'enseigner, de confirmer, & de gouverner les ames de ceux qui avoient déja cru à la prédication de l'Evangile.

Que l'élection des ecclésiastiques appartient à l'église, & leur consécration aux pasteurs.

XXIV. Il y a deux choses à considérer en l'élection des ecclésiastiques, premièrement l'élection des personnes, & puis leur consécration ou institution, qu'on parachève en leur donnant les ordres. Christ choisit lui-même, & donna l'ordre à ses douze premiers apôtres. Après son ascension, Matthias fut mis en la place du traître Judas, l'église (qui étoit alors assemblée au nombre d'environ six-vingt personnes) en ayant choisi deux, (car deux personnages, Joseph & Matthias, furent proposés) mais Dieu ayant approuvé Matthias sur qui le sort tomba. S. Paul nomme ces douze, les grands & les premiers apôtres, & les apôtres de la circoncision. Deux autres leur furent ajoutés quelque tems après, à savoir Paul & Barnabas: auxquels l'ordre fut conféré par les docteurs & prophètes de l'église d'Antioche (qui n'étoit qu'une église

particulière) qui leur imposèrent les mains; mais le choix en avoit été fait par le commandement du saint Esprit. Il conste du quatorzième chapitre des Actes, vers. 13. qu'ils ont été tous deux apôtres. Qu'ils aient reçu l'apostolat en vertu de ce que par le commandement du saint Esprit, les prophètes & les docteurs de l'église d'Antioche, les mirent à part pour l'œuvre du Seigneur, saint Paul lui-même le montre, Rom. 1. vers. 1. en se nommant *apôtre mis à part pour annoncer l'Evangile de Dieu*, pour se distinguer des autres. Mais si l'on demande plus outre, par quelle autorité il est arrivé, qu'on a reçu comme par le commandement du saint Esprit, ce que les prophètes & les docteurs ont dit en procéder dans cette occurrence; il faudra necessairement répondre, que ç'a été par l'autorité de l'église d'Antioche. Car, il faut que l'église examine les prophètes & les docteurs, avant qu'on les reçoive. S. Jean avertissant les fidèles d'en user ainsi: *Ne croyez point à tout esprit, mais éprouvez les esprits, s'ils sont de Dieu, parce que plusieurs faux prophètes sont venus au monde.* Mais, quelle église est-ce qui a dû pratiquer cela, si ce n'est celle à qui l'Epître est adressée? Pareillement saint Paul reprend les églises de Galatie, de ce qu'elles judaïsoient, Galates 2. 14. bien qu'il semblât que saint Pierre fût auteur de ce qu'elles faisoient, & qu'il leur dût servir de garant; car, ayant dit qu'il avoit redargué

saint Pierre même en ces termes: *Si toi qui es juif, vis néanmoins comme les gentils, & non comme les juifs, comment est-ce que tu contraints les gentils de judaïser?* Peu après il les interroge de cette sorte: *Je voudrois seulement entendre ceci de vous, avez-vous reçu l'esprit par les œuvres de la loi, ou par la prédication de la foi?* Galates, 3. 2. D'où il appert que c'étoit le judaïsme qu'il reprenoit aux Galates, bien que l'apôtre saint Pierre les obligeât à judaïser. Puis donc que ce n'étoit point à Pierre, ni à aucun homme mortel, mais aux églises à déterminer quels étoient ceux qu'elles devoient suivre comme leurs docteurs, celle d'Antioche avoit la puissance de choisir les siens, & d'élire ses prophètes. Or, d'autant que le saint Esprit sépara pour son service les apôtres Paul & Barnabas, par l'imposition des mains qu'ils reçurent des docteurs choisis en cette manière; il est évident que la consécration, & que l'imposition des mains sur les principaux ou souverains docteurs de chaque église, appartient à ceux du même ordre en chacunes d'elles. Les évêques, qui étoient aussi nommés prêtres, (bien que tous les prêtres ou anciens ne fussent pas évêques) reçurent les sacrés ordres de la main des apôtres (car il est dit en l'histoire des Actes, chapitre 14. vers. 22. que Paul & Barnabas ayant enseigné en Derbe, en Lystre, & en Iconie, établirent des anciens par chacune église) & par celle aussi des autres évêques,

qui déja étoient en charge publique. En effet, Tite fut laissé par saint Paul en Crete, pour établir des anciens par toutes les villes. Tit. 1. vers. 5. Et le même apôtre exhorte son fidèle disciple Timothée, 1. Tim. 4. vers. 14. *Ne mets point à nonchaloir le don qui est en toi, lequel t'a été donné par prophétie, par l'imposition des mains de la compagnie des anciens*; ensuite de quoi il lui donne des règles & des préceptes qu'il doit observer au choix des prêtres. Mais cela ne peut point être entendu que de l'ordination de ceux qui seroient choisis par l'église : car personne ne peut y établir un docteur que par sa permission. Vu que la charge des bienheureux apôtres étoit d'enseigner les fidèles, & non pas de leur commander. Et encore que ceux qui étoient recommandés par eux ou par les anciens, ne fussent jamais rejetés, à cause de l'estime & de la déférence que l'on avoit pour leur approbation, néanmoins, puisqu'ils ne pouvoient point être élus contre la volonté de l'église, leur élection étoit réputée comme faite par son autorité. De même, les ministres ou diacres, qui étoient installés par les apôtres, étoient auparavant choisis par l'église. Car, y ayant sept diacres à choisir, & à employer au service de l'église de Jérusalem, les apôtres n'en firent pas le choix, mais ils dirent à l'assemblée : *Regardez-donc, frères, de choisir sept hommes d'entre vous, de qui on ait bon témoignage*, &c. *Et ils choisirent Etienne*, &c. *lesquels ils présentèrent devant*

vant les apôtres, Actes 6. 3. 6. De sorte qu'il est certain, par la pratique & par la coutume de l'église, du siècle des apôtres, que tous les ecclésiastiques recevoient bien les ordres, & étoient consacrés par les apôtres & par les docteurs qui prioient sur eux, & leur imposoient les mains, mais que leur élection aux charges sacrées appartenoit à l'église.

Que la puissance de pardonner les pechés aux repentans, & de les retenir aux impénitens, appartient aux pasteurs : mais que c'est à l'église de juger de la repentance.

XXV. Il n'y a point de doute que la puissance de lier & de délier, c'est-à dire, celle de remettre & de retenir les péchés, n'ait été donnée de notre Seigneur Jésus-Christ, à ceux qui seroient ses pasteurs & ses ministres, comme elle étoit dès-lors conférée aux apôtres qu'il voyoit auprès de sa personne. Or, ceux-ci ne l'ont pas reçue en moindre mesure que Christ ne la possédoit lui-même; puisqu'il leur dit en l'Evangile, *comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie aussi*. Jean 23. vers. 21. ajoutant, *ceux à qui vous remettrez les péchés ils leur seront remis, & ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus*, vers. 23. Mais la difficulté est de ce qu'il faut entendre par les termes de lier & de délier, ou de remettre & de retenir les offenses. Car, premièrement il semble que c'est une chose contraire au pacte du nouveau Testament, que de retenir les péchés de celui qui ayant été baptisé en la rémission de ses fautes est vraiment repentant. Et que par conséquent Christ ne le fait point, ni que les pasteurs ne peuvent

pas l'entreprendre. Mais de les remettre à celui qui ne se repent point, il semble que cela est à la volonté de Dieu le Père, duquel Christ a été envoyé pour convertir le monde & ranger les hommes sous son obéissance. D'ailleurs, si une telle autorité de remettre & de retenir les péchés, avoit été donnée à chaque pasteur, toute la crainte due au magistrat & aux princes séculiers seroit ôtée, & par même moyen, tout le gouvernement politique seroit renversé. En effet, Jésus-Christ dit, & la nature même enseigne ce que nous lisons en l'Evangile, selon saint Matthieu, chapitre 10. 28. *Ne craignez point ceux qui tuent les corps & ne peuvent tuer l'ame : mais plutôt craignez celui qui peut détruire l'ame & le corps en la gehenne.* Et il n'y a personne si stupide ou de qui la raison soit si dépravée, qu'il n'aimât mieux obéir à ceux qui peuvent pardonner ou retenir les péchés, qu'aux plus puissans rois de la terre. Cependant il ne faut pas tomber dans une autre extrémité qui ne seroit pas moins vicieuse, ni penser que la rémission des péchés ne soit autre chose qu'une simple exemption des peines ecclésiastiques : car quel mal a, je vous prie, l'excommunication, si vous en ôtez la conséquence d'une punition éternelle; ou quel bien y a-t-il d'être reçu dans l'union de l'église, si l'on pouvoit trouver hors d'elle le salut éternel ? Il faut donc croire fermement que *les pasteurs & ministres de l'Evangile ont la puissance de vraiment & absolument re-*

mettre, ou retenir les péchés, mais à ceux qui se repentent, ou aux impénitens. Au reste, la plupart des hommes s'imaginant que se repentir n'est autre chose que condamner ses propres actions, prendre de nouveaux desseins, & quitter ceux dans la poursuite desquels il leur semble que le péché consiste; cette opinion vulgaire s'est introduite dans les esprits, que la repentance peut précéder la confession des fautes en présence des hommes, & qu'elle n'est pas un effet, mais la cause de cette confession; à quoi s'est ajoutée la difficulté de ceux qui disent, que les péchés de ceux qui se repentent, ont été déja remis au baptême, & que ceux des obstinés & impénitens, ne peuvent du tout point être remis. Ce qui est contraire au texte de l'écriture & aux paroles de Christ, qui portent en termes formels: *A ceux à qui vous aurez remis*, &c. Donc pour la solution de ce doute, il faut savoir en premier lieu, qu'une vraie reconnoissance de son péché est ce qui fait la repentance. Car celui qui sait bien qu'il a péché, n'ignore pas qu'il a failli; or il est impossible de vouloir faillir. De sorte que celui qui sait qu'il a péché, voudroit que la faute fût à commettre; ce qui est se repentir. Après il faut considérer, que lorsqu'on peut n'être pas certainement assuré, s'il y a du péché en une action, ou s'il n'y en a point, la repentance ne précède pas, mais elle suit la confession des péchés. Et cela d'autant que la repentance

n'eſt que d'un crime que l'on avoue. Il faut donc que celui qui ſe repent ne dénie pas l'action qu'il a commiſe, & qu'il reconnoiſſe qu'elle eſt vicieuſe, c'eſt-à-dire, qu'elle eſt contre la loi. De ſorte que ſi quelqu'un penſe, que ce qu'il a fait n'eſt pas contre la loi, il eſt impoſſible qu'il s'en repente. Donc il eſt néceſſaire qu'on faſſe une application des crimes à la loi, avant qu'on en puiſſe être touché de repentance. Mais comment faire cette application à la loi, s'il n'y a quelqu'un qui l'interprète; car, ce ne ſont pas les paroles ni le texte de la loi, mais le ſens & la volonté du légiſlateur qui doivent ſervir de règle à nos actions. Or, les interprètes de la loi ſont ou un certain homme, ou pluſieurs; parce que nous ne pouvons pas être juges nous-mêmes en notre cauſe, ni définir s'il y a du péché ou non en ce que nous avons fait. Si bien qu'il faut s'en rapporter à une tierce perſonne, ou à pluſieurs, qui connoiſſant de notre procédé, nous tirent du doute dans lequel nous ſommes s'il eſt bon ou mauvais. Mais en uſer de cette ſorte, c'eſt pratiquer, à mon avis, ce qu'on doit nommer proprement la confeſſion. Après quoi, ſi l'interprète de la loi juge que l'action ne vaut rien, & qu'elle eſt un péché, & ſi le coupable acquieſce à ce jugement, délibérant en ſoi-même de ne plus tomber dans la même faute, c'eſt-là vraiment que gît la repentance. D'où je conclus, que jamais la vraie repentance ne précède, mais qu'elle ſuit

toujours la confession. Ces choses étant ainsi déduites, il n'est pas mal-aisé de concevoir quelle est cette puissance de lier & de délier. Car y ayant deux points à remarquer au pardon & en la rétention des offenses; l'un qui est le jugement ou la condamnation par laquelle on juge l'action criminelle; l'autre (quand le prévenu acquiesce à la sentence & y obéit, c'est-à-dire, se repent) qui est la rémission de l'offense, ou (si le pécheur ne se repent point) la rétention de la coulpe: le premier de ces chefs, à savoir de juger s'il y a du péché en l'action, appartient à celui qui est interprète de la loi, c'est-à-dire, au juge souverain. L'autre, à savoir le pardon ou la rétention de l'offense, est une prérogative du pasteur, & en elle consiste cette puissance de lier & de délier, dont nous parlons. Et que telle ait été la véritable intention de notre Sauveur en l'établissement de cette puissance, il appert de la considération du passage de l'Evangile, Matth. 18. verset 15. 16. 17. où Jésus-Christ s'adressant à ses disciples: *Si ton frère*, dit-il, *a péché contre toi, va, & reprends-le entre toi & lui seul;* (remarquez en passant que ces mots, *s'il a péché contre toi*, signifient le même que, s'il t'a offensé, & qu'ainsi le Seigneur parle des choses qui relèvent de la justice civile) puis il ajoute, *s'il ne t'écoute* (c'est-à-dire, s'il nie l'action, ou si l'avouant, il nie qu'il soit injuste) *prends avec toi encore un ou deux témoins. Que s'il ne les écoute*,

dis-le à l'église. Mais pourquoi à l'église, si ce n'est afin qu'elle juge si l'action est bonne ou mauvaise? *Que s'il n'écoute l'église*, c'est-à-dire, s'il n'acquiesce à la sentence de l'église, & s'il s'obstine à soutenir qu'il n'a point péché, quoiqu'elle dise à l'encontre, c'est-à-dire, encore, s'il ne se repent point, (car il est certain que personne ne se repent d'une chose laquelle il n'estime point un péché) il ne dit pas, *dis-le aux apôtres*, (afin que nous sachions que l'arrêt définitif en la question de la bonté ou de la malice d'une action, est laissé à l'église plutôt qu'à eux) mais bien, *qu'il te soit comme les payens & les peagers*, c'est-à-dire, comme s'il étoit hors de l'église, comme s'il n'étoit point baptisé, c'est-à-dire, derechef, comme celui duquel les fautes ne sont point pardonnées: car tous les chrétiens étoient baptisés en rémission de leurs péchés. Or, d'autant que l'on pouvoit demander, qui c'étoit qui avoit une si grande puissance qu'est celle d'ôter aux pécheurs impénitens le bénéfice ou la grace du baptême; Christ fait voir que ceux-là même à qui il avoit donné le pouvoir de baptiser les repentans en rémission de leurs offenses, & de transformer des gentils en chrétiens, avoient aussi la puissance de retenir les péchés de ceux que l'église jugeroit impénitens, de les dépouiller des marques du christianisme, d'en effacer le sacré caractère, & de les rendre comme des payens, puisqu'ils vivoient en infidèles. Voilà pourquoi il

ajoute incontinent après : *Amen, en vérité, je vous dis, que quoique vous aurez lié sur la terre, il sera lié au ciel ; & quoique vous aurez délié sur la terre, il sera délié au ciel.* D'où l'on peut comprendre que cette puissance de lier & de délier, ou de remettre & de retenir les péchés, qui est nommée aussi la puissance des clefs, est la même que celle qui a été donnée ailleurs en ces termes : *Allez-donc, & endoctrinez toutes nations, les baptisant au nom du Père, du Fils, & du saint Esprit*, Matth. 28. 19. Et comme les pasteurs ne peuvent point refuser le baptême à celui que l'église juge capable de le recevoir, aussi ils ne peuvent retenir les péchés de celui qu'elle estime digne d'absolution, ni au contraire absoudre celui qu'elle accuse de contumace. C'est à l'église à juger de la qualité de l'offense ; & aux ministres de recevoir, ou de rejeter du rang des fidèles, ceux qu'elle a jugés indignes d'y entrer, ou dignes d'être en cette sainte communion. Ainsi l'apôtre saint Paul écrivant à l'église de Corinthe : *Ne jugez-vous pas*, dit-il, *de ceux qui sont parmi vous ?* sur quoi il prononce sentence contre un adultère qu'il falloit excommunier : *Moi*, dit-il, *quoiqu'absent de corps, toutefois présent en esprit*, &c.

XXVI. L'acte de retenir les péchés est ce que l'église nomme excommunication, & Saint Paul, livrer à Satan. Ce premier terme d'excommunication, ayant la même étymo-

Ce que c'est que l'excommunication, & sur qui c'est qu'elle ne

peut point tomber.

logie & la même ſignification que cette façon de parler αποσυναγωγον ποιειν, *jeter hors de la ſynagogue*, ſemble avoir été emprunté de la loi de Moïſe, par laquelle ceux que le ſouverain ſacrificateur jugeoit entachés de lèpre, recevoient commandement de ſortir hors du camp, & de ſe tenir à l'écart, juſqu'à ce que le même ſacrificateur les jugeant nets, ils étoient purifiés par la pratique de certaines cérémonies, dont le lavement du corps en étoit l'une, comme cela eſt amplement déclaré au treizième chapitre du lévitique. Par la ſuite du tems cette coutume fut introduite parmi les juifs, que ceux auſſi qui entroient du paganiſme dans leur religion, n'étoient point reçus qu'ils ne fuſſent auparavant lavés comme perſonnes immondes & ſouillées; & que ceux qui avoient des opinions diſſentantes de la doctrine enſeignée dans leur ſynagogue, étoient rejetés de leurs aſſemblées. A l'imitation de cette ancienne cérémonie, ceux qui paſſoient d'entre les juifs ou d'entre les gentils dans le chriſtianiſme, n'étoient reçus dans l'égliſe que par le baptême; & ceux qui avoient des ſentimens particuliers, étoient privés de la communion de l'égliſe. Or, on diſoit qu'ils étoient livrés à Satan, parce que tout ce qui étoit hors de l'égliſe étoit compris ſous le règne du diable. Le but & l'uſage de cette diſcipline étoit, que telles perſonnes deſtituées pour un tems de la grace & des priviléges ſpirituels de l'égliſe, fuſſent hu-

miliées pour leur ſalut. Et l'effet, quant au temporel en étoit, que l'excommunié non ſeulement étoit exclus des aſſemblées, & de la participation aux ſacrés myſtères, mais que chacun des autres chrétiens le fuyoit, comme ſi ſa converſation eût été contagieuſe, & en faiſoit moins d'eſtime que d'un infidèle. Ce qui paroît bien en la défenſe que l'apôtre fait de manger avec eux, là où il permet de ſe mêler avec les payens, 1. Corinthiens 5. 10. 11. Puis donc que tel eſt l'effet de l'excommunication, il eſt manifeſte, premièrement que la république chrétienne ne peut point être excommuniée : car elle n'eſt point diſtinguée de l'égliſe, & elle a la même étendue, comme je l'ai fait voir ci-deſſus en l'article 21. Or, eſt-il que l'égliſe ne peut point être excommuniée en effet, ou elle s'excommunieroit ſoi-même, ce qui eſt impoſſible ; ou elle ſeroit excommuniée par une autre égliſe, & celle-ci devroit être univerſelle ou particulière. Mais la catholique n'étant pas une perſonne, (ainſi que je l'ai démontré article 22.) & par conſéquent n'ayant aucune action, ne peut pas pratiquer contre quelqu'autre l'excommunication. Et une égliſe particulière n'avance rien quand elle en excommunie une autre, vu que n'ayant aucune communion avec elle, c'eſt en vain qu'elle lui interdit ſon aſſemblée. De vrai, ſi quelque égliſe particulière, comme par exemple celle de Jéruſalem, en eût excommunié une autre,

par exemple celle de Rome, elle n'eut pas tant excommunié celle-ci qu'elle ſe fût excommuniée elle-même : car, celle qui en prive une autre de ſa communion, ſe prive réciproquement elle-même de la communion de l'autre. Secondement, il eſt manifeſte, *que perſonne ne peut excommunier en même-tems, ou ôter l'uſage des temples, & interdire le ſervice de Dieu à tous les ſujets d'un état ſouvrain.* Car ils ne peuvent pas être excommuniés de l'égliſe qu'ils compoſent, d'autant que s'ils le faiſoient, non-ſeulement ce ne ſeroit plus une égliſe, mais non pas même une république, & le corps de la ſociété civile ſe diſſoudroit lui-même; ce qui eſt bien autre choſe qu'être interdit & excommunié. Que ſi c'étoit une autre égliſe qui les excommuniât, cette égliſe devroit les tenir comme des payens. Mais ſelon la doctrine de Chriſt, il n'y a aucune égliſe chrétienne qui puiſſe défendre aux payens de s'aſſembler, & de communiquer entr'eux, ainſi que leur état le trouvera bon, ſur-tout, ſi l'aſſemblée ſe forme à deſſein d'adorer le Seigneur Jéſus, bien que ce ſoit d'une façon qui leur eſt particulière. De ſorte que je puis conclure, que devant être traités en payens, ils ne ſeroient point excommuniés. En troiſième lieu, cette conſéquence me paroît évidente, *qu'un prince ſouverain dans l'état ne peut point être excommunié*, pource que ſuivant la doctrine chrétienne, ni un ſeul ſujet, ni pluſieurs joints

ensemble, ne peuvent point interdire les lieux publics ou privés à leur prince, encore qu'il soit infidèle, ni lui refuser l'entrée d'aucune assemblée, ni l'empêcher de faire tout ce que bon lui semblera dans les terres de son domaine. Ma raison est, qu'en toute république bien policée, c'est un crime de lèze-majesté à un homme privé, ou à quelque nombre qu'il y ait de sujets, de vouloir usurper aucune autorité sur le corps de l'état. Or, est-il que ceux qui entreprennent sur celui qui a la souveraine puissance, font le même que s'ils attentoient à l'état. De plus, un prince souverain, s'il est chrétien, a ceci par dessus les autres, que l'état, dont la volonté est contenue dans la sienne, est même chose que ce que nous nommons l'église; si bien que celle-ci n'excommunie personne que par son autorité. Or, le prince n'a garde de s'excommunier soi-même; et par conséquent, il ne peut pas être excommunié par ses sujets. A la vérité, il peut bien arriver qu'une troupe de sujets rebelles & traîtres prononcent avec félonnie que leur prince souverain est excommunié: mais cela sera contre tout ordre & toute raison. Encore moins peut-il être qu'un prince en excommunie un autre qui n'est pas son vassal, & qui ne relève point de lui: car ce ne seroit pas là une excommunication, mais plutôt une déclaration de la guerre qu'il lui dénonceroit par cet outrage. En effet, puisqu'il ne se forme pas une seule église des sujets de deux

états souverains, faute (comme je l'ai dit ci-dessus article 22.) de cette puissance de convenir duement en une seule assemblée; ceux qui sont d'une église ne sont pas tenus d'obéir aux autres qui sont d'une communion diverse, & leur désobéissance ne peut pas mériter l'excommunication. Que si l'on me met en avant, que les princes étant membres de l'église universelle, ils peuvent être excommuniés par l'autorité de cette même église catholique : je répondrai, que cela ne touche point à notre question; parce que l'église universelle (comme il a été dit art. 22.) n'est pas une personne, de laquelle on puisse dire qu'elle a fait, délibéré, ou ordonné quelque chose, qu'elle a excommunié, qu'elle a absous, & enfin, à laquelle on puisse attribuer de semblables actions personnelles. Aussi elle n'a point de modérateur, ni de chef en ce monde, au commandement duquel elle puisse s'assembler toute, & entrer en délibération. Car, être le directeur général de l'église universelle, & avoir la puissance de la convoquer, c'est dans mon sens, le même que d'être le recteur & le maître de tous les chrétiens de la terre, ce qui n'appartient qu'à Dieu seul.

Que l'interprétation de l'écriture dépend de l'autorité de la république.

XXVII. J'ai fait voir ci-dessus art. XVIII, que la puissance d'interpréter les saintes écritures ne consistoit pas en ce que l'interprète peut impunément proposer aux autres son opinion, & leur exposer de vive voix ou

leur expliquer par ses écrits le sens des doctrines qu'il en tire; mais en ce que personne n'a droit d'agir ou d'enseigner autrement que son avis ne porte : si bien que l'interprétation dont je parle en cet endroit, est même chose que la puissance de définir & de prononcer sur toutes les controverses qui doivent être décidées par la sainte écriture. Maintenant il faut que je montre, que cette autorité appartient à chaque particulière église, & qu'elle dépend de l'autorité de celui ou de ceux qui gouvernent absolument, pourvu qu'ils soient chrétiens. Car, si elle ne dépendoit pas du civil ou temporel, il faudroit qu'elle dépendit de la fantaisie des particuliers, ou de quelque puissance étrangère. Mais il y a bien des inconvéniens & des absurdités, dont la conséquence seroit infaillible, qui empêchent que ce droit ne soit accordé aux personnes privées. L'une des principales est, que non seulement toute l'obéissance civile due au magistrat seroit ôtée, (ce qui est contre le commandement de Christ) mais que toute la société humaine & la tranquillité que nous y recherchons, seroient de fond en comble renversées, au grand préjudice des loix naturelles. En effet, chacun se mêlant d'interpréter la sainte écriture pour son usage particulier, c'est-à-dire, chacun s'établissant juge de ce qui est agréable à Dieu, & de ce qui lui déplaît, personne ne peut obéir aux souverains, qu'il ne considère & ne juge pre-

mièrement si ses ordonnances sont conformes ou non à la parole de Dieu. Et ainsi ou l'on désobéit, ou si l'on obéit, c'est à cause du jugement particulier qu'on a fait, ce qui n'est pas obéir à l'état, mais à soi-même. De sorte que par là toute l'obéissance civile est anéantie. Dailleurs chacun suivant son propre sentiment, il faut de toute nécessité qu'il naisse un nombre infini de disputes & de controverses qu'il ne sera pas possible de décider : d'où il arrivera premièrement que les hommes, qui tiennent naturellement pour injure toute sorte de dissentiment, se rempliront de haine les uns contre les autres, ensuite de quoi il se fera des contestations ; puis enfin on en viendra aux armes, ce qui bouleversera tout le repos de la société civile. Nous avons, outre ces raisons, l'exemple de ce que Dieu voulut qu'on observât sous l'ancienne alliance touchant le livre de la loi, à savoir qu'il fût décrit, & qu'on le reçut publiquement comme la règle & le canon de la doctrine divine : mais que les particuliers en laissassent décider les controverses aux sacrificateurs, souverains arbitres des différens en ces matières. En un mot, c'est le commandement de notre Sauveur, qui si les particuliers ont reçu quelque offense, ils écoutent l'église; dont par conséquent la charge est de vider les différens, & de déterminer les controverses. Ce n'est donc pas aux personnes privées, mais à l'église, à in-

terpréter les ſaintes écritures. Or, afin que nous ſachions, que l'autorité d'expliquer la parole de Dieu, c'eſt-à-dire, de ſoudre toutes les queſtions qui regardent la divinité & la religion, n'appartient à aucun étranger, il faut examiner préalablement de quelle importance elle eſt dans l'eſprit des ſujets, & quel branle elle donne aux actions politiques. Perſonne ne peut ignorer, que les actions volontaires des hommes dépendent par une néceſſité naturelle de l'opinion qu'ils ont touchant le bien & le mal, les peines & les récompenſes. D'où il arrive, qu'ils ſe diſpoſent néceſſairement à toute ſorte d'obéiſſance envers ceux deſquels ils croient qu'il dépend de les rendre éternellement bienheureux, ou éternellement miſérables. Or, les hommes attendent leur félicité ou leur ruine éternelle de la volonté de ceux, au jugement deſquels ils ſe rapportent pour ſavoir quelles doctrines il faut croire, & quelles actions il faut pratiquer néceſſairement, ſi l'on veut être ſauvé. De ſorte que ce n'eſt pas de merveille, s'ils ſont diſpoſés à leur obéir en toutes choſes. Ce qui étant ainſi, il eſt très-évident que les ſujets qui s'eſtiment obligés d'acquieſcer à une puiſſance étrangère en ce qui regarde les doctrines néceſſaires au ſalut, ne forment pas un état qui ſoit tel de ſoi-même, & ſe rendent vaſſaux de cet étranger, auquel ils ſe ſoumettent. Et par conſéquent, encore qu'un prince ſouverain eut

cédé à quelqu'autre par écrit une telle puissance; (bien entendu néanmoins qu'il eût voulu retenir toute son autorité politique) la transaction demeureroit invalide, & il n'auroit transigé d'aucune prérogative nécessaire à une bonne administration de son Empire. Car, par l'art. 4. du chap. 2. personne n'est dit *transférer un droit*; s'il ne donne des *signes recevables, & des marques suffisantes de la volonté qu'il a de transiger.* Mais comment auroit donné des preuves assez fortes du transport qu'il fait des moyens nécessaires pour exercer la souveraineté, celui qui a déclaré ouvertement, qu'il n'avoit pas intention de s'en départir? Ainsi l'écrit sera de nulle valeur, & la transaction ne marquera pas tant la volonté, que l'ignorance des contractans. En deuxième lieu, il faut considérer combien il est absurde, qu'un état ou qu'un souverain donne la direction des consciences de ses sujets à un si ennemi. Or, est-il que tous ceux qui ne sont pas réunis en une seule personne, sont entr'eux en un état d'hostilité, comme je l'ai démontré ci-dessus chap. 5. art. 6. Et il n'importe qu'ils ne soient pas occupés perpétuellement à combattre, (car il se fait quelquefois des trêves entre les ennemis) il suffit pour avoir l'ame disposée à l'inimitié, que la défiance règne dans les esprits, qu'on garde les murailles des villes, qu'on met des garnisons dans les places frontières, qu'on se tient sur la défensive, qu'on

va

va armé, qu'on s'envisage des deux côtés avec arrogance, & bien qu'on ne se porte pas des coups, qu'on se regarde toutefois comme ennemis. Enfin, quelle injustice y a-t-il de demander ce que vous avouez appartenir à autrui par la propre raison de votre demande? Je vous dois servir d'interprète de la sainte écriture, à vous, dis-je, qui êtes citoyen d'une autre république que moi. Quelle raison avez-vous de l'entreprendre? quelle convention y a-t-il entre vous & moi qui vous donne ce titre? C'est, me répliquerez-vous, par l'autorité divine. Mais, d'où est-ce que je l'apprendrai? De l'écriture sainte. En voici le livre, lisez? C'est en vain que vous me donnez cette permission, si vous ne m'accordez aussi celle d'expliquer ce que je lirai: de sorte qu'il m'appartient, par votre propre confession, & à tous mes autres concitoyens aussi, de me servir à moi-même d'interprète; ce qui pourtant est une chose que ni vous ni moi ne voulons pas admettre. Que reste-t-il donc, si ce n'est de conclure qu'en chaque église, c'est-à-dire, en chaque république chrétienne l'interprétation des saintes écritures, c'est-à-dire, le droit de décider toutes les controverses, dépend & dérive de l'autorité du souverain, ou de la cour par devers laquelle est la souveraine puissance de l'état?

Que la république chrétienne doit inter-

XXVIII. Mais, parce qu'il y a deux sortes de controverses, les unes touchant les choses spirituelles, c'est-à-dire, touchant les questions

préter les écritures par ses pasteurs, & par ses ecclésiastiques.

de la foi, dont la vérité ne peut point être découverte par les lumières de la raison naturelle; comme sont celles où il s'agit *de la nature & des offices de Christ, des peines & des récompenses de la vie à venir, de la résurrection des corps, de la nature & du ministère des anges & des sacremens, du culte extérieur*, &c. Et les autres touchant des questions qui concernent les sciences humaines, dont la vérité est tirée par le raisonnement naturel, & par l'adresse des syllogismes, que l'on forme ensuite de ce que les hommes ont accordé entr'eux, & des définitions (c'est-à-dire, des significations des termes reçus par l'usage & par le commun consentement) qu'ils ont établies; telles que sont toutes les questions du droit & de la philosophie Par exemple, quand on demande dans le droit, si une chose a été promise, & si on en est convenu, ou non? C'est le même que si on demandoit, si telles prononcées d'une telle façon, sont nommées communément & dans l'usage des hommes un contrat ou une promesse. Que s'il est vrai que ce nom leur soit donné, il n'y a point de difficulté qu'on s'est engagé de promesse; autrement, on en est quitte: de sorte que cette vérité dépend des pactes & du consentement des hommes. De même, lorsqu'on dispute dans la philosophie, si une chose peut être toute en plusieurs lieux en même-tems; la décision de cette controverse dépend de la connoissance du commun consentement des

hommes touchant la signification de ce terme tout ; car s'ils entendent, lorsqu'ils disent, qu'une chose est toute en quelque part, qu'il n'y peut avoir rien d'elle ailleurs, il sera faux qu'une même chose puisse être en même-tems en plusieurs endroits : de sorte que cette vérité dépend du commun consentement des hommes ; & il en est de même de toutes les autres questions du droit & de la philosophie. Et ceux qui pensent qu'on peut établir quelque proposition par des passages obscurs de la sainte écriture, contre ce commun consentement des hommes, en ce qui est des noms que l'on doit donner aux choses, nous veulent priver de l'usage du discours, & bouleversent par même moyen toute la société humaine. En effet, celui qui auroit vendu un champ pourroit dire, qu'il est tout dans une seule motte de terre, & là-dessus retenir tout le reste, comme n'ayant pas été vendu. Voire on ôte entièrement la raison, qui n'est autre chose que la recherche de la vérité que l'on fait sur la supposition de ce consentement. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que l'état vide ces questions par l'interprétation de la sainte écriture ; car elles n'appartiennent pas à la parole de Dieu, prenant cette dernière en la signification d'une parole qui traite de matières divines, c'est-à-dire, de la doctrine évangélique ; & celui qui gouverne dans un état chrétien, n'est pas obligé d'employer à la décision de ces difficultés des

docteurs de l'église, ni des personnes ecclésiastiques. Et pour ce qui est des questions de la foi, c'est-à-dire, touchant Dieu & les choses divines, comme elles surpassent d'une hauteur inaccessible la portée de notre entendement, nous avons besoin pour y atteindre, d'une extraordinaire bénédiction de Dieu qui nous en donne l'éclaircissement, & qui nous empêche d'errer du moins dans les doctrines nécessaires au salut; ce qu'il nous faut obtenir du Seigneur Jésus, & à quoi l'on pratique l'imposition des mains; cérémonie qui ne demeure pas sans effet: car étant obligés, afin de parvenir à la vie bienheureuse de recevoir une doctrine surnaturelle, laquelle, par conséquent, il nous est impossible de comprendre, ce seroit une chose répugnante à l'equité, si nous étions destitués de la grace du ciel, & si nous étions tellement abandonnés dans nos ténèbres & à notre foiblesse, que nous pussions faillir en ce qui est d'une nécessité fort importante. Aussi notre Sauveur a promis à ses apôtres l'infaillibilité (en ce qui est nécessaire au salut) jusqu'au jour du jugement, c'est-à-dire, il ne l'a pas promis à eux seuls, mais par même moyen aux pasteurs, qui seroient successivement consacrés par eux, & sur lesquels l'imposition des mains seroit pratiquée. Donc le souverain d'un état est tenu, en tant que chrétien, d'interpréter les saintes écritures, lorsqu'il est question de quelques mystères de la foi, par le ministère

des personnes ecclésiastiques duement ordonnées. Et ainsi dans les états chrétiens le jugement, tant des choses spirituelles que des temporelles, appartient au bras séculier ou à la puissance politique; de sorte que l'assemblée souveraine, où le prince souverain est le chef de l'église, aussi bien que celui de l'état: car l'église & la république chrétienne, ne sont au fonds qu'une même chose.

CHAPITRE XVIII.

Des choses qui sont nécessaires pour entrer au royaume des cieux.

SOMMAIRE.

I. La difficulté proposée touchant la répugnance qu'il y a d'obéir à Dieu & aux hommes, doit être ôtée par la distinction entre les choses nécessaires au salut. II. Que toutes les choses nécessaires au salut sont contenues dans la foi & dans l'obéissance. III. Quelle est cette obéissance qui est requise. IV. Ce que c'est que la foi, & comment elle est distinguée de la profession extérieure, de la science & de l'opinion. V. Ce que c'est que croire en Christ. VI. Il est prouvé par le but des évangélistes, que ce seul article est nécessaire au salut, à savoir que Jésus est le Christ. VII. Et par la prédication des apôtres. VIII. Et par la fa-

cilité de la religion chrétienne. IX. Et de ce que cet article est le fondement de la foi. X. Et des paroles très-expresses de Christ & des apôtres. XI. Que la foi du vieil Testament est comprise dans cet article. XII. Comment c'est que la foi & l'obéissance concourent en l'œuvre du salut. XIII. Qu'en un état chrétien il n'y a point de répugnance entre les commandemens de Dieu & ceux de l'état. XIV. Que les controverses de religion qui sont aujourd'hui agitées, regardent la plupart le droit de régner.

La difficulté proposée touchant la répugnance qu'il y a d'obéir à Dieu & aux hommes, doit être ôtée par la distinction entre les choses nécessaires, & les non nécessaires au salut.

I. PERSONNE n'a jamais nié, que toute l'autorité dans les choses séculières ne dérive de la puissance de souverain, soit qu'elle demeure toute entière entre les mains d'un seul homme, ou qu'elle soit commise à une certaine assemblée. Mais les discours qui précèdent font voir, que cette même autorité, en ce qui regarde le spirituel, dépend de celle de l'église, & de plus que tout état chrétien est une église pourvue de la même puissance. D'où les plus stupides peuvent tirer aisément cette conséquence, que dans une république chrétienne, (c'est-à-dire, en celle en laquelle un prince, ou bien une cour chrétienne domine souverainement) *toute l'autorité tant séculière que spirituelle est réunie sous notre Seigneur Jésus-Christ en ceux qui la gouvernent;* & qu'ainsi il leur faut obéir en toutes choses. A l'encontre de cette conclusion, & sur ce

qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, cette difficulté s'est élevée, comment c'est que l'on peut leur rendre sans danger une telle obéissance, s'il leur échoit de commander quelque chose que Christ ait défendue? La cause de cette difficulté vient de ce que Dieu ne parlant plus à nous de vive voix par Christ ni par ses prophètes, mais par les saintes écritures, qui sont diversement reçues par diverses personnes, on entend bien ce que les rois & les conciles ordonnent; mais on ne sait pas si ce qu'ils commandent est contraire à la parole de Dieu. D'où il arrive que les hommes, flottant dans l'incertitude, & ne sachant à qui obéir, entre les appréhensions d'une mort éternelle & la crainte de perdre la vie présente, comme entre Scylla & Charybde, tombent souvent en ces deux écueils funestes. Mais ceux qui savent bien distinguer les choses nécessaires au salut d'avec celles qui ne le sont pas, ne peuvent point être agités de ce doute. Car, si les commandemens du prince ou de l'état sont tels, qu'on peut leur obéir sans préjudice du salut éternel, ce seroit une injustice que de leur refuser obéissance, & en cette occasion il faut mettre en usage le précepte de l'apôtre, Col. 3. 20. 22. *Serviteurs obéissez à toutes choses à ceux qui sont vos maîtres selon la chair. Enfans obéissez à vos pères & mères en toutes choses*, & le commandement de Christ, Matth. 23. verset 2. *Les scribes & pharisiens*

ſont en la chaire de Moïſe : toutes les choſes donc qu'ils vous diront que vous gardiez, gardez-les & les faites. Et au contraire, s'ils commandent des actions qui ſont punies en l'autre monde d'une mort éternelle, ce ſeroit la plus haute de toutes les folies, ſi l'on n'aimoit mieux perdre en déſobéiſſant une vie que la nature doit bientôt finir, que de ſe mettre au haſard de mourir éternellement par une honteuſe obéiſſance. A quoi ſe rapportent les paroles généreuſes de notre Seigneur ; *ne craignez point ceux qui tuent le corps, & qui ne peuvent point tuer l'ame,* Matth. 10. verſ. 28. Voyons donc quelles ſont toutes ces choſes néceſſaires au ſalut.

Que toutes les choſes néceſſaires au ſalut ſont contenues dans la foi, & dans l'obéiſſance.

II. Toutes les choſes néceſſaires au ſalut ſont compriſes dans ces deux vertus, la foi & l'obéiſſance. Si cette dernière pouvoit être parfaite elle ſuffiroit toute ſeule pour empêcher notre condamnation. Mais parce que nous ſommes déja depuis long-tems tous coupables de rébellion contre Dieu en Adam notre premier père ; & que d'ailleurs nous avons péché actuellement nous-mêmes, il ne ſuffit pas de l'obéiſſance, ſi la rémiſſion des péchés n'y eſt ajoutée. Or, celle-ci eſt la récompenſe de la foi, & il n'y a point d'autre chemin pour entrer au royaume des cieux. La foi donc eſt la ſeule choſe qui eſt requiſe au ſalut éternel. Car la porte du royaume de Dieu n'eſt fermée qu'aux pécheurs, c'eſt-à-dire, à ceux qui ne rendent par la loi divine l'obéiſ-

ſance qui lui eſt due : & même elle eſt ouverte à ceux-ci, pourvu qu'ils croient les articles néceſſaires de la foi chrétienne. De ſorte que ſi nous pouvons diſcerner nettement en cet endroit en quoi c'eſt que conſiſte l'obéiſſance, & quels ſont les articles néceſſaires de la foi chrétienne ; nous connoîtrons manifeſtement quelles ſont les choſes que nous ſommes tenus de faire au commandement du prince ou de l'état, & quelles ſont les autres dont nous devons nous abſtenir.

III. Or, par l'obéiſſance nous ne devons pas entendre ici une action, mais la volonté que nous avons, & le deſir avec lequel nous nous propoſons de tâcher autant qu'il nous ſera poſſible d'obéir dorénavant. Auquel ſens le mot d'obéiſſance vaut autant que celui de repentance. En effet, la vertu de pénitence ne conſiſte pas en la douleur qui accompagne le ſouvenir du péché, mais en la converſion à une meilleure vie, & au deſſein de ne plus pécher, ſans lequel cette douleur eſt plutôt une marque du déſeſpoir, qu'un fruit de la repentance. Mais d'autant que ceux qui aiment Dieu ne peuvent être qu'ils ne veuillent obéir à ſes commandemens, & que ceux qui aiment leur prochain du bon du cœur, doivent être en une diſpoſition intérieure d'accomplir la loi morale, qui conſiſte (comme il a été dit au chap. III.) en la défenſe de l'orgueil, de l'ingratitude, de l'outrage, de l'inhumanité, de la cruauté, de l'injure, & des autres offenſes

Quelle eſt cette obéiſſance qui eſt requiſe.

qui bleſſent notre prochain ; le terme d'obéiſſance ſignifie la même choſe que ceux d'amour ou de charité. Celui auſſi de juſtice (qui eſt définie une conſtante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient) tombe dans la même ſignification. Maintenant donc, que la foi & la repentance ſuffiſent au ſalut, il eſt manifeſte, premièrement de la ſeule alliance du baptême : car ceux qui ſe convertiſſoient le jour de la Pentecôte, demandant à ſaint Pierre, ce qu'ils avoient à faire, il leur répondit : *Amendez vous, & qu'un chacun de vous ſoit baptiſé au nom de Jéſus Chriſt en rémiſſion des péches*, Act. 2. 38. Il n'y avoit donc rien à faire pour obtenir le ſacrement du baptême, c'eſt-à dire, pour avoir entrée au royaume de Dieu, qu à ſe repentir & à croire au nom du Seigneur Jéſus : vu que le royaume du ciel eſt promis par l'alliance qui eſt traitée en cette ſainte cérémonie. La même choſe eſt prouvée des paroles de Chriſt, lorſqu'il répond à un certain homme de condition, qui l'interrogeoit de ce qu'il lui faudroit faire pour hériter la vie éternelle : *Tu ſais les commandemens, tu ne tueras point, tu ne commettras point adultère, tu ne déroberas point, tu ne diras point faux témoignage, honores ton père & ta mère ;* ce qui regarde l'obéiſſance ; & enſuite, *vends tout ce que tu as & le diſtribue aux pauvres, & tu auras un tréſor au ciel, puis viens, & me ſuis ;* ce qui appartient à la foi & ne s'exécute point ſans elle,

Luc. 18. 20. Marc 10. 18. Et de ce qui est dit, *le juste* (remarquez que ce n'est pas qui qui soit, mais seulement le juste) *vivra de sa foi*; parce que la justice est une disposition de la volonté pareille à l'obéissance & à la repentance. Et des paroles de saint Marc, *d'autant que le tems est accompli, & que le règne de Dieu est approché, repentez-vous, & croyez à l'Evangile*; qui montrent clairement que pour entrer au royaume céleste, on n'a point besoin d'autres vertus que celles de la foi & de la repentance. De sorte que l'obéissance qui est nécessairement requise au salut, n'est autre chose que la volonté que l'on a, ou l'effort que l'on fait d'obéir, & de vivre conformément à la loi divine, qui est la même que la loi morale connue de tout le monde, & aux loix civiles, c'est-à-dire, aux édits des souverains en ce qui regarde le temporel, & aux constitutions de l'église en ce qui touche le spirituel: lesquelles deux sortes de loix sont diverses en divers états & en diverses églises; mais que chacun connoît assez par la promulgation qui en est faite, & par les sentences qui en sont publiquement données.

IV. Afin de savoir ce que c'est que la foi chrétienne, il faut définir la foi en général, & la distinguer des autres actes de l'entendement avec lesquels on a accoutumé communément de la confondre. L'objet de la foi, prise en une signification générale, à savoir pour ce que l'on croit, est toujours

Ce que c'est que la foi, & comment elle est distinguée de la profession extérieure, de la science, & de l'opinion.

une propoſition (c'eſt-à-dire, un diſcours qui nie ou qui aſſirme quelque choſe) que nous accordons être vraie. Mais d'autant que l'on concède des propoſitions pour diverſes raiſons, il arrive que ces conceſſions ſont diverſement nommées. En effet nous concédons donc quelquefois des propoſitions que nous ne recevons pourtant pas dans notre croyance. Et cela, ou pour un tems, à ſavoir juſqu'à ce qu'en ayant conſidéré toutes les conſéquences, nous en puiſſions examiner la vérité; ce qui ſe nomme ſuppoſer; ou ſimplement & abſolument, comme il arrive par la crainte des loix, ce qui eſt profeſſer & confeſſer par des ſignes extérieurs; ou par une volontaire obéiſſance que l'on rend à quelqu'un, ce que les perſonnes civiles pratiquent envers ceux qu'elles reſpectent, & mêmes envers ceux à qui elles ne défèrent pas beaucoup, afin d'éviter le bruit & de ne pas cauſer de la conteſtation, ce qui eſt proprement concéder quelque choſe. Mais quant aux propoſitions que nous recevons pour vraies, nous les accordons toujours pour quelques raiſons que nous en avons. Et nous puiſons ces raiſons, ou de la propoſition même, ou de la perſonne qui l'avance. Nous les dérivons de la propoſition même; en nous remettant en mémoire quelles choſes ſignifient dans l'uſage commun, & comment ſe prennent par le commun conſentement, les noms dont la propoſition eſt formée; après quoi ſi nous l'accordons, c'eſt proprement ſa-

voir, que de consentir en cette judicieuse manière. Que si nous ne pouvons pas nous ressouvenir de ce qu'on entend au vrai par ces termes-là, & qu'il nous semble tantôt que c'est une chose, & tantôt que c'en est une autre, alors notre certitude est une opinion, & ne passe pas les bornes de la vraisemblance. Par exemple, si l'on a proposé que deux & trois font cinq; & si repassant en notre mémoire l'ordre des noms qui servent à exprimer les nombres, nous trouvons que par le commun consentement de ceux qui sont de même langue (comme par une certaine convention nécessaire à la société humaine) il est ainsi ordonné, que le mot de cinq sera le nom de ces unités qui sont contenues dans les deux nombres de deux & de trois pris ensemble; si à cause de cela, dis-je, nous avouons que la proposition, deux & trois font cinq, est vraie, le consentement que nous lui donnerons méritera le titre de science. Et au fonds, savoir cette vérité, n'est autre chose que reconnoître que nous en sommes les auteurs. Car, de même qu'il a dépendu de notre fantaisie de nommer le nombre de 2 deux, celui de 3 trois, & celui de 5 cinq, le langage étant de l'invention des hommes; aussi nous sommes demeurés d'accord de notre propre mouvement, que cette proposition seroit vraie, deux & trois joints ensemble font cinq. Pareillement si nous nous souvenons ce que c'est qu'on nomme larcin, & ce que c'est

qu'injure, nous ſaurons bien que la ſignification de ces noms, s'il eſt vrai, ou non, que le larcin ſoit une injure. La vérité eſt la même choſe qu'une propoſition vraie, or, une propoſition eſt vraie en laquelle le nom qui ſuit, & que les logiciens nomment l'attribut, embraſſe dans l'étendue de ſa ſignification le nom qui précède, & que les maîtres de l'art nomment le ſujet. Et ſavoir une vérité n'eſt autre choſe, que nous reſſouvenir de la manière en laquelle nous avons voulu que les termes ſe priſſent, ce qui eſt prendre garde que nous en ſommes les architectes. Ainſi ce ne fut pas ſans beaucoup de raiſon qu'autrefois Platon aſſura que le ſavoir étoit une réminiſcence. Au reſte, il arrive aſſez ſouvent que les paroles, bien qu'elles aient par notre ordre une ſignification certaine & définie, toutefois par l'uſage ordinaire, ſont tellement détournées de leur ſens propre, (ſoit qu'en cela on ſe ſoit étudié à orner la langue, ou qu'on ait eu deſſein de tromper) qu'il eſt très-difficile de rappeller en notre ſouvenir les conceptions pour leſquelles elles ont été inventées, & l'idée des choſes qu'elles doivent repréſenter à notre mémoire; mais il faut pour en venir à bout un jugement exquis, & une très-grande diligence. Il arrive auſſi qu'il y a quantité de mots ſans ſignification propre ou déterminée, & généralement reçue, & que l'on n'entend point à cauſe de leur force, mais en vertu de quelques autres ſignes que l'on emploie en même

tems. Enfin, il y a des noms qui ſont donnés à des choſes inconcevables; ſi bien que nous n'avons aucune idée de ce dont ils portent le titre : c'eſt pourquoi nous recherchons en vain par le moyen des noms la vérité des propoſitions qu'ils compoſent. En tous ces cas, lorſque conſidérant les définitions des termes nous recherchons la vérité d'une propoſition, tantôt nous la croyons véritable, tantôt nous la tenons pour fauſſe, ſuivant l'eſpérance que nous avons de la trouver. C'eſt penſer, ou avoir opinion de quelque choſe, ou même croire, que de ſe jeter dans l'un, puis dans l'autre de ces partis ſéparément; mais c'eſt douter, que de les prendre tous deux en même-tems, & d'embraſſer également l'affirmation & la négative. Quand les raiſons pour leſquelles nous donnons notre conſentement à quelque propoſition, ne ſont pas tirées d'elle-même, mais de la perſonne qui l'a miſe en avant, comme ſi nous eſtimions qu'elle eſt ſi bien aviſée qu'elle ne peut ſe méprendre, & ſi nous ne voyons point de ſujet qu'elle voulut nous tromper; alors notre conſentement ſe nomme foi, à cauſe qu'il ne naît pas de notre ſcience particulière, mais de la confiance que nous avons en celle d'autrui; & il eſt dit que nous croyons à ceux auxquels nous nous en rapportons. De tout ce diſcours l'on voit la différence qu'il y a, premièrement entre la foi, & la profeſſion extérieure : car celle là eſt toujours accompagnée d'une approbation in-

térieure; & celle-ci en eſt quelquefois ſéparée; celle là eſt une intérieure perſuaſion de l'ame; mais celle-ci n'eſt qu'une obéiſſance extérieure. Puis, entre la foi, & l'opinion; car celle-ci eſt appuyée ſur notre raiſonnement, & l'autre ſur l'eſtime que nous faiſons d'autrui. Enfin, entre la foi, & la ſcience; car en celle-ci, une propoſition qu'on examine eſt diſſoute & mâchée long-tems avant qu'on la reçoive; mais en l'autre, on l'avale tout d'un coup & toute entière. L'explication des noms ſous leſquels ce qu'on recherche eſt propoſé, ſert à acquérir la ſcience, voire il n'y a que la ſeule voie des définitions par laquelle on puiſſe ſavoir quelque choſe: mais en la foi cette pratique eſt nuiſible. Car les choſes qui nous ſont propoſées à croire étant au-deſſus de la portée de notre eſprit, l'expoſition ne les rendra jamais plus évidentes, & au contraire, plus on tâche de les éclaircir, plus obſcures & plus incroyables elles deviennent. Et il en prend à un homme qui tâche de démontrer les myſtères de la foi par raiſons naturelles, de même qu'à un malade qui veut mâcher des pillules, bonnes à la ſanté, mais amères, avant que les faire deſcendre dans ſon eſtomac; car l'amertume les lui fera tout incontinent rejeter, & elles n'opéreront point, là où s'il les eut promptement avalées, il n'en eut pas ſenti le mauvais goût, & il en eut recouvré ſa guériſon.

V.

V. Nous avons donc vu ce que c'eſt que croire en général. Voyons maintenant ce que c'eſt que croire en Chriſt en patticulier, ou quelle propoſition eſt l'objet de la foi en Chriſt. Car lorſque nous diſons, je crois en Jéſus-Chriſt, nous ſignifions bien à qui, mais nous n'exprimons pas ce que nous croyons. Or, croire en Criſt, n'eſt autre choſe que croire que Jéſus-Chriſt eſt le Chriſt, à ſavoir celui qui devoit venir au monde pour rétablir le règne de Dieu, ſuivant que Moïſe & les prophètes juifs l'avoient prédit. Cela eſt aſſez manifeſte des paroles de Jéſus-Chriſt même à Marthe: *Je ſuis*, dit-il, *la réſurrection & la vie, qui croit en moi, encore qu'il ſoit mort vivra. Et quiconque vit & croit en moi, ne mourra jamais. Crois-tu cela? Elle lui dit, oui, Seigneur, je crois que tu es le Chriſt, le Fils de Dieu qui devoit venir au monde*, Jean 11. verſet 25. 26. 27. Deſquelles paroles nous apprenons que *croire en moi*, eſt expliqué par, *je crois que tu es le Chriſt*. Donc croire en Chriſt n'eſt autre choſe qu'ajouter foi à Jéſus lorſqu'il aſſure qu'il eſt le Chriſt.

Ce que c'eſt que croire en Chriſt.

VI. La foi & l'obéiſſance concourant toutes deux néceſſairement au ſalut, j'ai fait voir ci-deſſus, en l'article III, quelle eſt cette obéiſſance & à qui elle eſt due. Il faut maintenant rechercher quels ſont les articles de foi qui y ſont requis. Sur quoi je dis qu'il

Il eſt prouvé par le but des évangéliſtes, que ce ſeul article eſt néceſſaire au ſalut, à ſavoir, que

Jésus est le Christ.

* Voyez p. 435.

n'y a * aucun autre article que celui-ci, que Jésus est le Christ, qui soit requis en un homme chrétien comme nécessaire au salut. Or, il faut distinguer de même, que ci-devant en l'article quatrième, entre la foi & la profession. Si donc la profession de plusieurs dogmes est commandée, elle peut être nécessaire; car elle est une partie de l'obéissance due aux loix. Mais ici il n'est pas question de l'obéissance nécessaire au salut, & il ne s'agit que de la foi. Je prouve mon assertion, premièrement par le but des évangélistes, qui étoit en décrivant la vie de notre Sauveur, d'établir ce seul article. Et nous verrons que tel a été le but & le dessein des évangélistes, si nous en remarquons l'histoire. Saint Matthieu commençant par la généalogie de Christ, montre que Jésus étoit de la race de David; qu'il naquit d'une vierge, chapitre 1. Qu'il fut adoré des mages comme roi des juifs; qu'à cause de cela Hérode le fit chercher pour le faire mourir, chapitre 2. Que Jean-Baptiste, & lui-même aussi prêcha son règne, chapitre 3. 4. Qu'il exposa la loi, non à la façon des scribes, mais comme ayant autorité, chapitre 5. 6. 7. Qu'il guérit miraculeusement les maladies, chapitre 8. 9. Qu'il envoya des apôtres en toutes les contrées de la Judée pour annoncer son règne, chapitre 10. Que les disciples envoyés de Jean lui demandant s'il étoit le Christ, ou non, il leur répondit, qu'ils lui rapportassent ce qu'ils

avoient vu, à ſavoir les miracles qui n'appartenoient qu'au Chriſt, chapitre 11. Qu'il déclara & prouva ſa royauté aux phariſiens & aux autres par divers argumens, par des ſignes, des paraboles, chapitre 12. & ſuivans, juſqu'au 21 Qu'il fut ſalué comme roi entrant dans Jéruſalem; chap. 21. Qu'il ſoutint aux phariſiens qu'il étoit le Chriſt, qu'il avertit les autres des faux Chriſts, qu'il montra quelle étoit ſa royauté par des paraboles, chapitre 22. 23. 24. 25. Qu'il fut pris & accuſé ſur ce qu'il ſe diſoit roi; & que ce dicton fut écrit ſur la croix: *Celui-ci eſt Jéſus le roi des juifs*, chapitre 26. 27. Qu'enfin, après ſa réſurrection il dit aux apôtres, *que toute puiſſance lui étoit donnée au ciel & en terre*, chapitre 28. Toutes leſquelles choſes tendent à nous perſuader cette propoſition que Jéſus eſt le Chriſt. Tel donc étoit le but de ſaint Matthieu, en nous décrivant l'Evangile. Or, tel qu'étoit le ſien, tel auſſi étoit celui des autres évangéliſtes; ce que ſaint Jean témoigne particulièrement à la fin de ſon Evangile, diſant en paroles expreſſes, chapitre 20. 31. *Ces choſes ſont écrites, afin que vous croyez que Jéſus eſt le Chriſt, le Fils de Dieu, & qu'en croyant vous ayez vie par ſon nom.*

* [*Aucun autre article*, &c.] « J'ai eſtimé néceſſaire d'expliquer un peu plus au long cette aſſertion, de laquelle je vois bien que la nouveauté pourra déplaire à la plupart des théo- Remarque.

logiens, quoique je l'aie assez confirmée par les raisons que j'ai mises ensuite. Premièrement donc, lorsque je dis que cet article, que Jésus est le Christ, est seul nécessaire au salut, je ne dis pas, que la foi seule soit nécessaire pour être sauvé, mais je demande en outre, la justice ou l'obéissance due aux loix divines, c'est-à-dire, la volonté de bien vivre. Secondement, je ne nie point que la profession de plusieurs autres articles ne soit nécessaire au salut, si elle est commandée de l'église. Mais la foi étant interne, & la profession extérieure, je nomme celle-là proprement foi, & tiens l'autre pour une partie de l'obéissance, de sorte que ce point-là suffit bien seul à la foi intérieure, mais non pas à la profession du chrétien. Enfin, de même que si j'eusse dit, que du côté de la justice la vraie & intérieure repentance des péchés est seule nécessaire au salut, on n'eut pas tenu cela pour un paradoxe; parce que j'eusse entendu, que la justice, l'obeissance, & une ame disposée à pratiquer toutes les vertus en une sérieuse réformation de vie, fussent contenues dans la pénitence. Ainsi, quand je dis que la foi en un seul article suffit au salut, il ne faut pas s'en étonner, puisque sous ce point j'en comprend un si grand nombre d'autres. Car ces paroles, *Jésus est le Christ*, signifient, que Jésus est celui dont Dieu avoit promis par les prophètes la venue au monde afin de rétablir son règne, c'est-à-dire, que Jésus est le Fils de Dieu, créateur du ciel & de la

terre, né de la vierge, mort pour les péchés de ceux qui croiront en lui; qu'il est le Christ, c'est-à-dire, le roi, qu'il est ressuscité (car autrement il ne devroit pas régner) qu'il jugera le monde, & rendra à chacun selon ses œuvres; (car autrement il ne pourroit pas être roi,) que les hommes aussi ressusciteront, (car autrement ils ne pourroient pas être jugés.) Si bien que dans ce seul article tout le symbole des apôtres y est compris. Et j'ai pensé d'en faire cet abrégé; parce que je remarque qu'en vertu de ce seul point, sans tous les autres que l'on en tire par conséquence, plusieurs personnes ont été admises par Jésus-Christ, & par ses apôtres au royaume de Dieu; comme entr'autres le bon larron en la croix, l'eunuque que Philippe baptisa, & deux mille ames que S. Pierre reçut en une seule fois en la communion de l'église. Au reste, si quelques-uns trouvent à redire à ceci, que je n'estime pas que tous ceux-là doivent être damnés éternellement, qui ne prêtent pas un consentement intérieur à quelqu'article que l'église a défini, & qui cependant n'y contredisent pas, mais qui l'accordent, si on le leur commande; je ne saurois que faire à cela pour leur complaire. Car de changer d'avis, les témoignages évidens de l'écriture sainte que je vais ajouter m'en empêchent ».

VII. Secondement, je prouve la même assertion par la prédication des apôtres: car ils étoient hérauts du royaume, & Christ ne les

Et par la prédication des apôtres.

envoya pour prêcher autre chose que le royaume de Dieu, Luc, chapitre 9. verf. 2. Actes 15. 6. Et l'on peut conjecturer ce qu'ils ont fait après l'Ascension de Christ, par l'accusation qui est formée contr'eux, Act. 17. verf. 7. *Ils tirent*, dit saint Luc, *Jason & quelques frères vers les gouverneurs de la ville, criant, ceux-ci qui ont remué tout le monde sont aussi venus ici. Lesquels Jason a retirés chez soi, & eux tous font contre le décret de Cesar, disant, qu'il y a un autre roi, qu'ils nomment Jésus.* Il appert aussi de ces paroles quel a été le sujet des prédications des apôtres, Actes 17. 3. *Leur déclarant & proposant qu'il avoit fallu que le Christ souffrît, & ressuscitât des morts; & que ce Jésus étoit le Christ, suivant les écritures du vieil Testament.*

Et par la facilité de la religion chrétienne.

VIII. En troisième lieu, par les passages où est déclarée la facilité des choses que Christ dit être requises au salut. Car, s'il étoit nécessairement requis au salut de l'ame une intérieure approbation de tous les points & de toutes les propositions particulières touchant les dogmes de la foi chrétienne qui sont aujourd'hui en controverse, ou qui sont diversement définies par diverses églises, il n'y auroit rien de plus difficile que la religion chrétienne. Comment donc seroit vrai ce que dit le Seigneur, Matth. 11. 30. *Mon joug est aisé, & mon fardeau est léger.* Matthieu 18. 6. *Les petits qui croient en moi.* 1. Corinth. 1. 21.

Le bon plaisir de Dieu a été de sauver les croyans par la folie de la prédication, ou comment est-ce que le bon larron, pendant à la croix, a pu être suffisamment instruit pour le salut, vu que sa confession étoit toute contenue en ces paroles : *Seigneur, aie souvenance de moi quand tu viendras en ton règne?* Ou même saint Paul, comment est-ce qu'il a pu si-tôt devenir docteur des chrétiens, d'ennemi & de persécuteur qu'il en étoit?

IX. En quatrième lieu, de ce que cet article de foi est fondamental, & ne s'appuie point sur aucun autre qui lui serve de base. *Si quelqu'un vous dit, voici, le Christ est ici, ou il est-là, ne le croyez point : car faux Christs & faux Prophètes s'élèveront, & feront de grands signes*, &c. Matthieu 24. 23. D'où s'ensuit qu'à cause de la foi en cet article, il n'en faut point donner aux signes & aux miracles. *Quand bien nous-mêmes, ou un ange du ciel vous évangéliseroit, outre ce que nous avons évangélisé, qu'il soit exécration*, & anathème, dit saint Paul, écrivant aux Galates, chapitre 1. 8. Donc à cause de ce même article il ne faudroit point ajouter foi aux apôtres même, ni aux anges (ni aussi à mon avis à l'église) s'ils nous enseignoient le contraire. *Bien aimés*, dit saint Jean le bien-aimé disciple, *ne croyez point à tout esprit; mais éprouvez les esprits s'ils sont de Dieu : car plusieurs faux prophètes sont venus au monde. Connoissez par ceci l'esprit de Dieu; tout esprit qui confesse que*

Et de ce que cet article est le fondement de la foi.

Jésus-Christ est venu en chair est de Dieu, &c. 1. Jean 4. Cet article donc est la mesure des esprits, suivant laquelle l'autorité des docteurs est reçue ou rejetée. Certes, on ne peut nier que tous les chrétiens qu'il y a aujourd'hui au monde n'aient appris de leurs docteurs, que c'est Jésus qui a fait toutes les choses par lesquelles il a été reconnu pour le Messie; mais pourtant il ne s'ensuit pas qu'ils doivent aux docteurs ou à l'église, la croyance de ce point qu'ils ne doivent qu'à Jésus-Christ même. Car cet article est plus ancien que l'église chrétienne, bien que tous les autres lui soient postérieurs. Et l'église est fondée sur lui, plutôt que lui sur elle, Matthieu 16. 18. D'ailleurs, cet article est tellement fondamental, que saint Paul assure que tous les autres ont été bâtis sur lui. *Personne*, (dit-il, 1. Corinth. 3. 11. 12. &c.) *ne peut poser autre fondement que celui qui est posé, lequel est Jésus-Christ. Que si quelqu'un édifie sur ce fondement, or, argent, pierres précieuses, bois, foin, chaume, l'œuvre d'un chacun sera manifestée par feu? & le feu éprouvera quelle sera l'œuvre d'un chacun. Si l'œuvre de quelqu'un qui aura édifié dessus demeure, il en recevra salaire. Si l'œuvre de quelqu'un brûle, il en sera perte: mais il sera sauvé, quant à lui, toutefois ainsi comme par feu.* D'où il appert que par le fondement il entend cet article, *Que Jésus est le Christ.* Car, ce n'est pas sur la personne de Christ qu'on édifie, or, argent, bois, chau-

me, &c. qui ſont toutes choſes par leſquelles les doctrines ſont ſignifiées. Et que des fauſſes doctrines peuvent être bâties ſur ce fondement, ſans que ceux qui les auront enſeignées encourent la damnation éternelle.

X. Enfin, on peut prouver par une infinité de paſſages de l'écriture ſainte, dont le ſens eſt fort aiſé à tout le monde, que ce ſeul article doit, eſt néceſſairement reçu par la foi intérieure : *Enquérez-vous diligemment des écritures, car vous eſtimez avoir par icelles vie éternelle, & ce ſont elles qui portent témoignage de moi*, Jean 5. 39. Auquel endroit Chriſt n'entend parler que des écritures du vieil Teſtament; car le nouveau n'étoit point encore écrit. Or, il ne ſe trouve point d'autre témoignage de Chriſt dans le vieil Teſtament, ſi ce n'eſt que le roi éternel viendroit, qu'il naîtroit en un tel lieu, & de tels parens, qu'il enſeigneroit & feroit telles choſes, & qu'on le reconnoîtroit à tout cela comme à des marques infaillibles. Ce qui ne témoigne autre choſe, ſinon que Jéſus qui eſt né, qui a enſeigné, & qui a vécu de la façon prédite, eſt véritablement le Chriſt. De ſorte que la croyance d'aucun autre article, n'eſt point néceſſaire pour parvenir à la vie éternelle. *Quiconque vit & croit en moi, ne mourra jamais*, Jean 11. 25. Or, croire en Jéſus (comme il eſt expliqué en ce même lieu) n'eſt autre choſe que croire, que Jéſus eſt le Chriſt. Celui donc qui croit cela, ne mourra point

Et des paroles très-expreſſes de Chriſt & des apôtres.

éternellement, & par conséquent ce seul article est nécessaire au salut. *Ces choses sont écrites, afin que vous croyez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, & qu'en croyant vous ayez vie éternelle en son nom*, Jean 20. 31. Celui donc qui croit ainsi aura la vie éternelle; & par conséquent il n'a pas besoin d'aucune autre foi. *Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair, est de Dieu*, 1. Jean 4. 2. Et tout *esprit qui croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu*, 1. Jean 5. 1. & là-même: *Qui est-ce qui a vaincu le monde, si ce n'est celui qui a cru que Jésus est Fils de Dieu?* Si donc il n'y a autre chose à croire pour *être de Dieu*, pour être *né de Dieu*, & pour *vaincre le monde*, sinon que *Jésus est le Christ*, ce seul article suffit au salut éternel. *Voici de l'eau*, dit l'Eunuque, *qui est-ce qui empêche que je sois baptisé? Philippe lui répondit, si tu crois de tout ton cœur, il est permis. L'Eunuque répartit, disant, je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu*, Actes 8. 36. 37. Si donc ce seul article cru du fonds du cœur, c'est-à-dire, reçu par la foi intérieure, suffit pour être baptisé, il suffit aussi au salut. Il y a une infinité d'autres passages outre ceux-ci, où le même est clairement & très-expressement enseigné. Voire par-tout où nous lisons que notre Sauveur a loué la foi de quelqu'un, ou qu'il a prononcé, *va, ta foi t'a sauvé*, ou qu'il a guéri quelqu'un à cause de sa foi; la proposition, qui étoit l'objet de

la croyance, n'étoit directement, ou en conséquence point autre que celle-ci, *Jésus est le Christ*.

XI. Mais, parce que personne ne peut croire que Jésus est le Christ, qu'il ne croie aussi à Moïse & aux prophètes, sachant bien que par ce nom de Christ, on entend le roi qui avoit été promis de Dieu par Moïse & par les prophètes, comme le souverain Maître & le Sauveur du monde; & qu'on ne peut pas croire en ceux-ci, qu'on ne croie que Dieu existe, & qu'il gouverne l'univers par sa providence; il faut nécessairement que cette foi en Dieu, & au vieil Testament, soit contenue en celle du nouveau recueillie toute en ce seul article. Puis donc que sous le règne de Dieu par la nature, l'athéisme, & la négation de la providence, étoient le seul crime de lèze-majesté divine; & que sous le règne de l'ancienne alliance, l'idolâtrie étoit une autre espèce de semblable félonnie; maintenant sous la nouvelle alliance l'apostasie y est aussi ajoutée, comme étant une renonciation à la croyance de ce point, que Jésus est le Christ, que l'on avoit auparavant embrassée. A la vérité, il ne faut pas s'amuser à contredire aux autres doctrines qui ont été définies par une église légitime, car ce seroit commettre un péché de désobéissance. Mais au reste, j'ai fait voir amplement dans les articles qui précèdent, qu'il n'est pas nécessaire qu'on les croie d'une foi intérieure, ni

Que la foi du vieil Testament est comprise dans cet article.

qu'on les reçoive avec une persuasion entière & inébranlable.

Comment c'est que la foi & l'obéissance concourent en l'œuvre du salut.

XII. La foi & l'obéissance agissent d'une façon différente au salut du chrétien. Car celle-ci contribue la puissance & la capacité; & l'autre donne l'acte & l'effet; mais, & l'une & l'autre est dite justifier l'homme, chacune en sa manière. Aussi Christ ne remet pas les péchés à tous indifféremment, mais à ceux qui se repentent de leurs fautes ou qui lui obéissent, c'est-à-dire, aux gens de bien & aux justes (je ne dis pas aux personnes innocentes, mais aux justes, parce que la justice est la volonté d'obéir aux loix, & qu'elle se peut rencontrer dans un pécheur; comme certes, notre Seigneur est si bon, qu'il tient la volonté d'obéir pour une obéissance effective) vu que ce n'est pas qui que ce soit, mais seulement le juste qui vivra de sa foi. L'obéissance donc justifie, en ce qu'elle rend une personne juste, de même que la tempérance fait un homme tempérant & maître de ses affections, que la prudence le rend prudent, que la chasteté le rend chaste, à savoir essentiellement; & en ce qu'elle nous met en un état auquel nous sommes capables de recevoir le pardon de nos offenses. D'ailleurs, Christ n'a pas promis de pardonner à tous les justes leurs péchés, mais tant seulement à ceux qui croient qu'il est le Christ. La loi donc justifie de la même façon que l'on dit, que le juge justifie le criminel en lui donnant son abso-

lution ; c'eſt à ſavoir, en lui prononçant la ſentence, dont il eſt actuellement délivré de la peine méritée. Et en ce ſens du mot de juſtification (car ce terme eſt équivoque) la foi ſeule juſtifie ; mais en l'autre c'eſt la ſeule obéiſſance. Néanmoins ce n'eſt ni la juſtice, ni l'obéiſſance ſeule, mais toutes deux enſemble qui nous ſauvent.

Qu'en un état chrétien il n'y a point de répugnance entre les commandemens de Dieu & ceux de l'état.

XIII. De tout ce que nous avons allégué juſqu'ici il ſera aiſé de remarquer, quel eſt le devoir des citoyens fidèles, ou des ſujets chrétiens envers les rois & les puiſſances ſouveraines. Certes tandis qu'elles font profeſſion du chriſtianiſme, elles ne peuvent commander à leurs vaſſaux de renier Jéſus-Chriſt, ou de lui faire quelqu'outrage ; car ſi elles faiſoient cet injuſte commandement, elles renonceroient à la religion qu'elles profeſſent. En effet, puiſque j'ai fait voir, & par mes raiſonnemens naturels, & par la ſainte écriture, qu'il faut que les ſujets obéiſſent à leurs princes, & à ceux qui les gouvernent en toutes choſes, hormis en celles qui choquent les commandemens de Dieu ; & que ces commandemens, en ce qui concerne le temporel, (c'eſt-à-dire, les choſes qui doivent être examinées par la raiſon humaine) ſont dans une république chrétienne, les loix & les ordonnances de l'état prononcées par ceux auxquels elle a donné l'autorité de faire des loix, & de décider les controverſes ; comme en ce qui regarde le ſpirituel (c'eſt-à-dire, ce qu'il

faut déterminer par l'écriture ſainte,) ces mêmes commandemens ſont auſſi des loix & des conſtitutions de la république, c'eſt-à-dire de l'égliſe, (car j'ai démontré au chapitre précédent art. XX, que l'égliſe & la république ſont une même choſe, là où eſt le chriſtianiſme) établies par des paſteurs duement ordonnés, & qui ont reçu cette puiſſance de l'état : il s'enſuit, dis-je, manifeſtement qu'en une cité chrétienne on doit obéir au magiſtrat en toutes choſes, tant aux ſpirituelles qu'aux temporelles. Mais parmi des ſouverains infidèles, & qui ne ſont pas chrétiens, on doit bien la même obéiſſance en tout ce qui eſt du temporel, & il eſt hors de doute que la religion chrétienne n'en exempte pas les ſujets, quoi qu'en ce qui touche le ſpirituel, c'eſt-a-dire, les choſes qui appartiennent à la manière de ſervir Dieu, on eſt obligé de ſuivre la coutume de quelque égliſe chrétienne. La raiſon de cela eſt, que c'eſt une hypothèſe de la foi, & que l'on ſuppoſe dans le chriſtianiſme, qu'aux choſes ſurnaturelles Dieu ne parle aux hommes que par la bouche des fidèles interprètes de la ſainte écriture. Quoi donc, eſt-il permis de réſiſter aux princes lorſqu'il ne faut pas leur obéir? Nullement : car cela eſt contraire à la fidélité promiſe, & ne s'accorde pas avec le pacte de la ſociété civile. Que faut-il donc faire? Il faut aller à Chriſt par le martyre. Que ſi ce chemin ſemble bien rude à quel-

qu'un, il eſt très-aſſuré qu'il ne croit point de tout ſon cœur, que Jéſus eſt le Chriſt le fils de Dieu vivant; (car il ſouhaiteroit d'être diſſous afin de tant plutôt être avec lui) mais qu'il veut éluder le traité qu'il a fait d'obéir à l'état, ſous prétexte de religion, & ſe couvrant d'un faux zèle à la foi chrétienne.

Que les controverſes de religion, qui ſont aujourd'hui agitées, regardent la plupart le droit de régner.

XIV. Peut-être que quelqu'un s'étonnera, s'il eſt vrai qu'outre ce ſeul article, que Jéſus eſt le Chriſt, qui eſt néceſſaire au ſalut, & qui appartient à la foi intérieure, tous les autres ne regardent que l'obéiſſance, laquelle on peut rendre de vrai, bien qu'on ne croie pas de tout ce qui eſt propoſé par l'égliſe, pourvu qu'on deſire de croire, & qu'on en faſſe profeſſion extérieure toutes fois & quantes qu'il en eſt de beſoin; d'où c'eſt qu'il eſt arrivé, qu'aujourd'hui il y a un ſi grand nombre de dogmes, que l'on dit tous ſi eſſentiels à la foi, que ſi une perſonne ne les croit intérieurement elle ne peut entrer au royaume des cieux. Mais ſi le même conſidère, qu'en la plupart des controverſes qui s'agitent avec tant chaleur, les unes tendent à l'autorité du gouvernement & à l'établiſſement de la puiſſance humaine, les autres ont pour but le gain & l'acquiſition des richeſſes, & que quelques-uns ne ſe propoſent que la gloire de l'eſprit, & la réputation d'une ſuffiſance extraordinaire, il en verra diminuer le ſujet de ſon étonnement. En effet, la queſ-

tion des propriétés de l'église, eſt une queſtion qui regarde le droit de commander; car, dès qu'on a découvert ce que c'eſt que l'égliſe, on connoît par même moyen à qui c'eſt qu'il appartient de régir les chrétiens. Vu que ſi chaque république chrétienne eſt cette égliſe à laquelle Jéſus-Chriſt commande que tous les fidèles qui en ſont ſujets obéiſſent, chaque ſujet eſt tenu d'obéir, non ſeulement en ce qui eſt du temporel, mais auſſi en ce qui touche le ſpirituel; à l'état dans lequel il vit, c'eſt-à-dire, à ceux qui y exercent la ſouveraine puiſſance. Et ſi ce n'eſt pas chaque république chrétienne en particulier qui ſoit cette égliſe, il faut qu'il y en ait quelqu'autre plus univerſelle, à laquelle on doive rendre cette abſolue obéiſſance. De ſorte que tous les chrétiens lui doivent être ſoumis de même qu'ils le ſeroient à Jéſus-Chriſt s'il revenoit au monde. Or, ſes commandemens ſe feront ou par un monarque, ou par quelqu'aſſemblée. Si bien que cela tombe dans la queſtion du droit de l'empire. C'eſt là même que tend celle de l'infaillibilité; car celui que tout le genre humain croiroit vraiement & intérieurement incapable d'errer, ſeroit très-aſſuré d'en avoir le gouvernement & dans le temporel & dans le ſpirituel, ſi ce n'eſt qu'il refusât une ſi vaſte puiſſance : parce que s'il diſoit qu'il lui faut obéir, même en ce qui eſt du civil, on ne pourroit pas lui conteſter cette ſouveraineté, puiſqu'on eſtime ſes

jugemens

jugemens infaillibles. C'eſt à la même fin que ſe rapporte le privilège d'interpréter les écritures ; car celui à qui il appartient de décider les controverſes qui peuvent naître des diverſes expoſitions des écritures, a le pouvoir de terminer abſolument toutes les diſputes. Or, celui qui a une telle autorité, a ſans contredit un grand empire ſur tous ceux qui reconnoiſſent les écritures ſaintes pour la vraie parole de Dieu. A cela même tend la queſtion touchant la puiſſance de remettre & de retenir les péchés, ou touchant le pouvoir d'excommunier. Car il n'y a perſonne, s'il ne manque de ſens commun, qui n'obéiſſe abſolument à celui duquel il croit que dépende ſon ſalut, ou ſa damnation éternelle. C'eſt à cela même que regarde la puiſſance d'inſtituer des ordres & des ſociétés : car ceux qui entrent dépendent du fondateur, puiſque c'eſt par lui qu'ils ſubſiſtent, & il a autant de ſujets, qu'il y a de moines qui embraſſent ſa religion, quoiqu'ils demeurent dans une république ennemie. C'eſt à cela que viſe la queſtion du juge de mariages légitimes, parce que celui à qui il appartient de juger de ces matières, doit connoître auſſi des cauſes qui concernent les héritages & les ſucceſſions en tous les biens & droits, non ſeulement des particuliers, mais auſſi des plus grands princes. A cela même tend en quelque façon le célibat des eccléſiaſtiques : car ceux qui ne ſont pas liés par le mariage, ſont moins



attachés que les autres aux corps de la république. Outre que c'eſt un inconvénient qui n'eſt pas à mépriſer, que les princes ſont par là obligés de renoncer au ſacerdoce, (qui eſt un puiſſant lien de l'obéiſſance civile) ou de ſe réſoudre à ne poſſéder point un royaume héréditaire. C'eſt là auſſi que vient aboutir la canoniſation des ſaints, que les payens ont nommée l'apothéoſe. Car celui qui peut attirer les ſujets d'un prince étranger par une ſi grande récompenſe, peut aiſément induire ceux qui deſireront une telle gloire à oſer tout entreprendre. En effet, qu'eſt-ce que les Decies & les autres romains qui ſe ſont dévoués pour leur pays, & qu'une infinité d'autres qui ſe ſont précipités en des dangers incroyables, ont recherché par leurs généreuſes réſolutions, ſi ce n'eſt un honneur & une gloire immortelle en la bouche de la poſtérité? Les controverſes touchant le purgatoire & les indulgences ſont pour le gain. Celles du franc-arbitre, de la juſtification, & de la manière de recevoir Chriſt dans le ſacrement de l'euchariſtie, ſont des queſtions philoſophiques. Outre leſquelles il y en a je ne ſais combien d'autres ſur des coutumes & des cérémonies, qui n'ont pas tant été introduites, comme elles ont été laiſſées dans l'égliſe moins purgée des façons de faire du paganiſme. Mais il n'eſt pas néceſſaire que je m'arrête à en faire ici une longue énumération. Tout le monde ſait que les hommes

sont portés naturellement à se dire des injures, & à fulminer par des anathèmes les uns contre les autres, lorsqu'ils ne sont pas bien d'accord en des questions où il s'agit de la puissance, du gain, ou de l'excellence de l'esprit. De sorte que ce n'est pas de merveille, si les uns ou les autres, après qu'ils se sont échauffés dans la dispute, disent de presque tous les dogmes, qu'ils sont nécessaires pour entrer au royaume de Dieu; & si non seulement ils accusent d'opiniâtreté (dont certes on est coupable lorsque la décision de l'église y est intervenue) ceux qui ne les veulent point avouer : mais encore s'ils les condamnent & les détestent comme atteints & convaincus du crime d'infidélité. Ce qui pourtant est faux, & en quoi j'ai fait voir que leur procédé étoit injuste, par le témoignage évident de plusieurs passages de l'écriture sainte; auxquels j'ajoute celui de l'apôtre Saint Paul au quatorzième chapitre de son Epître aux Romains, après lequel il est tems que je finisse, & que je me repose un peu de la peine que j'ai prise à traiter assez curieusement des matières fort difficiles : *Que celui qui mange sans scrupule, ne fasse pas si peu de compte du salut de celui qui s'abstient de certaines choses, que de le scandaliser par sa liberté. Que celui aussi qui fait distinction des viandes, ne condamne point celui qui mange indifféremment de toutes. Sachons que Dieu a communiqué ses graces*

& la liberté de son esprit à celui que tu juges profane à cause qu'il se dispense de ce que tu observes si religieusement, &c. Or, comme ce n'est pas en ces choses que consiste le christianisme, je permets à chacun de suivre son opinion, & le sentiment de sa conscience. L'intention des uns & des autres est bonne, c'est pourquoi je ne veux pas condamner leur action.

FIN.

AVERTISSEMENT
DU
TRADUCTEUR,
Ajouté après la publication de cet Ouvrage.

Ceux qui blâment la politique de M. Hobbes, me feroient plaisir de la réfuter, & je leur promets que s'ils prenoient la peine d'écrire en latin, je m'occuperois volontiers à traduire leur ouvrage. En effet, je n'ai mis en notre langue les raisonnemens de ce philosophe à autre dessein que d'exciter les doctes à en entreprendre la réfutation. Car, comme je vois qu'il étoit fort recherché des curieux, & que trois éditions latines alloient être distribuées, sans que personne eût encore détruit, ni même attaqué ce systême des fondemens de la vie civile, je pensai que peut-être s'il étoit lu de quantité de beaux esprits qu'il y a en France (d'autant plus capables d'un raisonnement solide & désintéressé, qu'ils sont dépouillés des préoccupations qu'on revêt dans le cours des études) il se trouveroit

enfin quelqu'un qui écriroit solidement à l'encontre.

Je suis donc bien éloigné de soutenir les opinions que j'ai traduites, ainsi que je l'ai protesté dans mon Epître, puisqu'il ne me sauroit rien arriver de plus agréable que de les voir réfutées. Et on ne doit pas trouver étrange que je les aie toutes rendues le plus fidèlement qu'il m'a été possible. Le choix que j'en eusse pu faire m'eut été bien difficile, vu la diversité des goûts dont les hommes sont partagés, & j'eusse contrevenu directement au devoir d'un fidèle interprète. De sorte que je souhaiterois bien que le lecteur eût été averti de ma bonne intention, lorsque je publiai ce travail, & que ce que j'ajoute maintenant eût prévenu les soupçons de ceux qui ne connoissent pas assez ma franchise, ou qui ne sont pas poussés comme moi d'une louable curiosité d'entendre les pensées de tous ceux qui sont en quelque réputation de raisonner mieux que le vulgaire.

Il me suffit qu'un auteur soit en estime auprès des personnes judicieuses, pour exciter mon desir de le connoître. Je n'entreprends jamais de juger absolument de la vérité des raisons qu'il a déduites, & ne présume pas tant de moi-

même, que de penser que mon sentiment doive être la règle de celui des autres. Je crois bien plutôt qu'il a été fort bien dit, que chacun abonde en son sens; & que de même qu'en un festin on laisse à chacun la liberté de manger la viande qui est le plus à son goût; aussi en la lecture des livres on ne doit contraindre personne: mais permettre à chacun de goûter, comme bon lui semble, les endroits qu'il trouve les meilleurs, sans déclamer pourtant contre les autres.

Et certes, il est à craindre que ceux qui y procèdent autrement, & qui ne gardent pas cette modération, ne se démentent enfin eux-mêmes, & ne tombent en quelque honteuse contradiction. Car n'étant pas toujours disposés d'une même sorte, combien de fois nous peut-il arriver de changer de sentiment, & de comprendre en une lecture réitérée, ce par-dessus quoi nous avons passé, & que nous n'avions pas entendu à la première. Il n'y a aucun de nous à qui peut-être cela ne soit arrivé fort souvent, & cependant nous avons peu profité de ces expériences de la foiblesse de notre esprit, nous laissant emporter ensuite à la témérité de condamner tout ce qui est échappé à l'attention d'une première lecture.

M'abstenant donc de prononcer contre ce qui n'est pas de mon approbation, ou de mon intelligence, je trouve de quoi me contenter en toutes sortes d'études, & de quoi remercier tous ceux qui s'évertuent ; au lieu que j'en vois plusieurs qui font un supplice du plus innocent & du plus agréable amusement de la vie, & qui conçoivent des animosités étranges contre des auteurs, à la bonne volonté desquels ils devroient plutôt témoigner quelque gratitude. De moi je sais bon gré, & me sens obligé à tous ceux qui ont daigné nous communiquer leurs belles pensées, quelque succès qu'ait eu leur entreprise.

De vrai il me semble que c'est en eux une grande bonté, que de nous faire participant de leurs plus secrets entretiens, & que c'est en user bien généreusement que de mépriser pour notre satisfaction, les censures auxquelles ils s'exposent. Je ne doute pas que la rigueur & l'injustice qu'elles exercent ne nous aient envié plusieurs excellens ouvrages, qui n'ont servi qu'au divertissement de peu de personnes, & desquels pourtant la publication étoit plus importante que celle de cent mille autres, qui ont osé paroître au jour, pendant que ceux-là ont demeuré ensevelis dans la poussière.

Sur quoi je dirai, que la hardiesse de ces médiocres écrivains n'a pas moins de fondement que la retenue des autres. Car ceux-ci tâchant de ne tomber pas dans des redites inutiles, n'écrivent que pour ceux qui ont déja beaucoup d'acquis, & commencent d'ordinaire leurs raisonnemens là où les autres les finissent; si bien que leurs pensées supposent que le lecteur est venu de soi-même au lieu où elles vont prendre pour le conduire plus avant. Mais ceux-là, au contraire, délivrés du scrupule que les autres sont de traiter des matières triviales, entassent indifféremment tout ce qu'ils peuvent ramasser, ne rejetant rien de ce qui peut grossir leurs volumes, & même les choses les plus communes leur sont les meilleures, parce qu'elles se rencontrent en plus grand nombre, & qu'elles sont les plus accommodées à la portée du vulgaire. Or, comme les lecteurs de cette classe sont fort épais, & composent la plus grande partie de ceux qui se mêlent de juger des livres, ce n'est pas de merveille que les plumes les plus grossières aient plus de hardiesse à publier leurs ouvrages, que celles qui sont mieux taillées. Car encore que nous devions avoir pour indifférent le jugement de la multitude, pourvu que les plus honnêtes gens

estiment ce que nous faisons, il faut pourtant bien du courage & de la générosité pour se résoudre à souffrir patiemment le mépris ou les injures des ignorans, dont le bruit empêche quelquefois d'ouïr les modestes approbations des mieux sensés.

Il est vrai que ce n'est pas à cette approbation qu'il faut regarder, & que les hommes de la haute région, tels que M. Hobbes, voient au-dessous d'eux les tempêtes & les agitations des médiocres. Et en cela paroît une remarquable différence qu'il y a entr'eux : car la gloire de l'esprit n'étant pas ce qu'ils recherchent, & se contentant de contribuer ce qu'ils peuvent à l'avancement des commodités publiques de la vie, ou de leur particulière satisfaction, ils sont fort peu touchés de l'ingratitude dont on récompense leur travail. Ils tâchent de se donner à eux-mêmes & à autrui, le plus brièvement qu'il leur est possible, des préceptes de sagesse ; & comme des ingénieux architectes, ils s'étudient à dresser des plans de divers édifices, qui aient en un petit espace de grandes commodités pour le logement ; se persuadant que s'ils ont réussi en leurs inventions, ce sera aux autres de suivre leurs maxi-

mes, & de bâtir, s'ils veulent, ſur leurs modèles. Mais les gros volumes de nos docteurs, qui ne nous apprennent rien de nouveau, & dont la ſubſtance ne ſe trouve auſſi bien ailleurs, tiennent bien plus de la vanité, & me font reſſouvenir de ces pyramides, qui étoient des amas de pierres entaſſées irrégulièrement les unes ſur les autres, & qui ne marquent encore à la poſtérité que la ridicule ambition de ceux qui ont voulu laiſſer une mémoire éternelle d'un labeur & d'une dépenſe inutile.

Il n'en eſt pas de même de ceux qui nous inventent de nouveaux ſyſtêmes philoſophiques, qui nous propoſent de nouvelles économies du corps humain, qui tâchent de refondre la médecine, qui cherchent de nouveaux remèdes à nos indiſpoſitions, qui tournent de tous côtés la mathématique, afin de faciliter les arts méchaniques, qui nous inſtruiſent des ſecrets de la politique, & nous découvrent ce qu'ils en croient les véritables fondemens, ſur leſquels, étant biens connus, ils penſent que les hommes auront de quoi établir leur tranquillité, du moins en ce qui vient de l'extérieur de la ſociété civile à laquelle nous ſommes incorporés.

C'eſt ce que j'avois à dire en général ſur le

ſujet de cette politique & de ma traduction, dont je ne veux que juſtifier le deſſein, & non pas en excuſer les défauts. Mais pour ſatisfaire plus particulièrement à tout ce qu'on me pourroit objecter, je répondrai en peu de mots à deux choſes qui ont été miſes en avant, & deſquelles je ſerois bien marri que je puſſe encourir le reproche. La première eſt, qu'étant citoyen d'une république, j'ai publié un livre qui favoriſe la monarchie. Et l'autre, que faiſant profeſſion de la religion réformée (dans la communion de laquelle j'eſpère que Dieu me fera la grace de perſiſter toute ma vie) j'ai choiſi pour exercer mon ſtyle un auteur ſelon les maximes duquel il ſemble qu'il les faille avoir toutes pour indifférentes.

Ceux qui tiennent ce langage témoignent en l'une & en l'autre de ces accuſations qu'ils ſont peu verſés dans cet écrit. Car pour ce qui eſt de la première, il eſt vrai que l'auteur ſoutient ce qui n'entre point en controverſe, que de trois ſortes de gouvernement, populaire, ariſtocratique & monarchique, ce dernier eſt le plus commode & le plus excellent, tandis qu'il demeure en ſa pureté, ne dégénérant point en tyrannie. Mais pourtant il avoue dans ſa pré-

ſace, que c'eſt là la ſeule choſe qu'il a moins preſſée, & qui n'eſt pas tant démontré en ſon livre, qu'avancée avec probabilité & comme problématique. Ce qui donne occaſion à mon avis à quelques-uns de penſer, que ſi Monſieur Hobbes ne butte qu'à l'établiſſement de la royauté, c'eſt qu'il a témoigné pendant toutes ces guerres un grand zèle au ſervice du feu roi, & que le parricide qui nous a ravi ce bon prince l'a touché auſſi ſenſiblement qu'aucun de tout ce qu'il y a de gens de bien qui le déteſtent. Mais au fonds, ſi l'on conſidère ſans paſſion ſes raiſonnemens, l'on trouvera qu'il ne favoriſe pas davantage la monarchie que le gouvernement de pluſieurs. Il ne prétend prouver, ſi ce n'eſt qu'il eſt néceſſaire dans le monde, que les ſociétés civiles ſoient gouvernées par une puiſſance abſolue, afin d'empêcher les déſordres de l'état de nature, qui eſt celui d'une irréconciliable, & d'une guerre perpétuelle des hommes les uns contre les autres. Et il lui importe fort peu que cette puiſſance ſouveraine ſoit recueillie dans la volonté d'une ſeule tête, ou dans celle d'une aſſemblée, pourvu qu'elle ſe faſſe obéir, & qu'elle garde la même force de contraindre les rebelles.

Ainsi il est manifeste que ce judicieux auteur vogue en haute mer, & qu'il ne s'approche point des côtes, où il sait bien que la navigation est plus dangereuse. Il ne fait aucune application de ses pensées aux états particuliers qui gouvernent le monde, & sans avoir aucun égard à tout ce qu'on y pratique, il donne une idée générale du fondement de toutes les politiques accommodées aux préceptes du christianisme. Or, c'est en cette dernière intention que plusieurs estiment qu'il a donné prise à ses ennemis, & c'est la troisième partie de son ouvrage que ceux-là approuvent moins qui se piquent d'avoir la conscience délicate.

Il semble à plusieurs que dès qu'on n'est point tout plongé dans les controverses, on est hors des bons sentimens, & que les disputes sont la principale partie de notre religion. Aussi nous voyons qu'on s'y exerce bien davantage qu'à ce qu'il y a de positif & d'essentiel à la piété, & que d'ordinaire ceux qui veulent rendre raison de leur foi, croient de s'en bien acquitter s'ils font une longue liste des erreurs auxquelles ils renoncent, plutôt qu'un dénombrement solide des vérités qu'ils embrassent. Certainement il y auroit de quoi s'étonner, qu'on préfère la

ſpéculation à la pratique, & qu'on emploie à contester tout le tems qu'il faudroit mettre à bien faire, ſi la gloire de l'eſprit n'étoit une prérogative que les hommes recherchent d'autant plus paſſionnément, qu'elle leur eſt toute particulière. Mais comme Monſieur Hobbes s'eſt beaucoup détaché de cette ambitieuſe recherche, il a voulu donner aux autres les moyens de renoncer à cette vanité : & il l'a attaquée en un endroit où le prétexte du ſalut la rend fort plauſible, & ſur une matière qui cauſe bien du trouble & de l'agitation parmi les hommes. Il fait paroître une grande modération, & témoigne aſſez que la paix & la concorde du genre humain dans un bon gouvernement eſt ce à quoi il butte uniquement en ſon ouvrage. Et pource que les controverſes de religion ſont les principaux motifs de nos diſſentions, il tâche de les éteindre, en repreſentant que ce ſeul article, Jéſus eſt le Chriſt, *eſt fondamental au ſalut, & que tous les autres regardent, ou l'ambition de dominer, ou l'avarice du gain, ou la gloire de l'eſprit, dont les eccléſiaſtiques, & généralement tous ceux qui ſe mêlent d'enſeigner le peuple, ſe piquent en toutes les ſectes.*

En effet, d'où nous vinrent il y a quarante ans en ces provinces, les ſurnoms de Gomariſtes & d'Arminiens; & d'où naiſſent aujourd'hui en France ceux de janſéniſtes & d'arnaudiſtes parmi les catholiques romains, ou parmi les nôtres ceux de ſalmuriens & amyraliſtes, ſi ce n'eſt de quelques petites diſtinctions inventées ſur des matières difficiles, à la gloire des auteurs, plutôt qu'à celle de Dieu, ni qu'à l'édification des fidèles, ou au bien de l'égliſe. Car de quel exemple ſont, je vous prie, toutes ces ſubtilités, & quel ſcandale ne donnent-elles pas aux juifs & aux mahométans, qui ſe moquent de nos diviſions, au lieu qu'ils devroient admirer notre bonne intelligence?

Iterumque & iterum, ſcindimurque diſcordes,
Ridente Turca, nec dolente Judæo.

Je m'aſſure que les perſonnes judicieuſes qui conſidéreront ſérieuſement ce que je viens de toucher, n'improuveront pas le deſſein qu'a eu Monſieur Hobbes de nous porter à une mutuelle tolérance, & de couper chemin à toutes les diſputes. Et ainſi je penſe qu'on me tirera du blâme d'avoir mal employé la peine que j'ai

prise en cette version; comme s'il n'étoit pas expédient que le peuple fût instruit d'une chose qui le concerne de plus près que les doctes, puisque c'est de lui particulièrement que les gens de lettres se jouent, & dont ils aigrissent les esprits pour satisfaire leur ambition.

Mais je ne puis souffrir la malignité de ceux, à la mauvaise langue desquels il ne tient pas, que les plus grands hommes de ce siècle ne nous suppriment, par une juste indignation, les lumières dont ils tâchent de nous éclairer. Ce ne leur seroit pas assez de confesser, qu'ils n'ont pas les yeux clairvoyans pour les appercevoir (ce qui seroit à la vérité un procédé bien ingénu & trop éloigné de leur mauvais naturel) ou de dire, qu'en ce qu'ils comprennent d'eux ils ne trouvent pas beaucoup de solidié qui les persuade; (ce qu'il faudroit rapporter à la diversité des goûts, & accorder à la liberté des opinions :) mais ils veulent que tout ce qui n'est pas conforme à leurs sentimens soit absurde, & contraire à la piété. Car, comme ils ne peuvent pas démontrer cette prétendue absurdité, ils ont recours à cette dernière machine, dont ils font peur au peuple, qu'ils excitent par là à leur secours.

N'avons-nous pas vu l'un des plus merveilleux génies de la nature maltraité de ce côté-là, & pour avoir entrepris de prouver l'existence de Dieu par des raisons naturelles? On ne s'est pas contenté de proposer des doutes sur sa méthode, & de former des instances contre ses démonstrations, ce qu'il n'a pas dû prendre en mauvaise part : mais quelques-uns ont attaqué son dessein dans les académies, & s'en sont pris à sa personne. Là où tout au contraire on ne sauroit donner trop d'éloges à une si louable entreprise, & si noblement exécutée.

Un de nos plus chers amis courut dernièrement la même fortune, & fut mal mené d'un régent de l'université, parce qu'il avoit rapporté trop évidemment quelques expériences qui semblent établir le mouvement de la terre.

Il faut que M. Hobbes se prépare à souffrir la même injustice, & qu'il ne trouve pas étrange que les mêmes esprits l'accusent de favoriser l'indifférence des religions. C'est ainsi que les hommes se plaisent à amplifier toutes choses. Ceux qui ont remarqué leurs coutumes, & qui savent qu'on ne se sert des hyperboles que pour mener du mensonge à la vérité, jugeront

bien qu'elle a en cette accusation plus de hardiesse que d'espérance, & que pour faire croire ce qui est croyable, elle affermit ce qui est au-delà de toute crédulité. Et de cette sorte je voudrois bien, afin de sauver l'honneur des critiques, rejetter sur une figure de parler qui leur est familière, ce qui autrement seroit une pure calomnie. On ne concevra donc en ce rare auteur que beaucoup de modération, & une grande envie de persuader aux autres l'usage d'une vertu si nécessaire au bonheur des particuliers, & au maintien de la société civile.

FIN.

TABLE DES CHAPITRES,

SOUS LE TITRE DE

LA LIBERTÉ.

Sous le titre de

L'EMPIRE.



HOBBES

ŒUVRES

1

